الزواج والمال والطلاق

في المجتمع الإسلامي في العصور الوسطى



يوسف رابوبورت

نقله إلى العربية

أحمد العدوي

تراث

مركز تراث للبحوث والدراسات

TURATH for Researchs and Studies



الزواج والمال والطلاق

في المجتمع الإسلامي في العصور الوسطى

الزواج والمال والطلاق في المجتمع الإسلامي في العصور الوسطى
تأليف: يوسف رابوبورت
نقله إلى العربية: أحمد عبد المنعم العدوي

رقم الإيداع بدار الكتب المصرية: ٢٠١٥/٢٢٤١٧
الترقيم الدولي
ISBN: 978-977-85158-3-4

عنوان الكتاب بالإنجليزية:
Marriage, Money and Divorce in Medieval Islamic Society
By Yossef Rapoport

الناشر: نشر في سلسلة:
Cambridge Studies in Islamic Civilization
Publisher: Cambridge University Press
First Publication Year:2005

الطبعة الأولى: ربيع الأول ١٤٣٧هـ - ديسمبر/كانون الأول ٢٠١٥م

مركز تراث للبحوث والدراسات



١٨ شارع الحولات - الهرم
الجيزة - جمهورية مصر العربية
هاتف: 00201013455552
بريد إلكتروني: info.turath@gmail.com





الزواج والمال والطلاق

في المجتمع الإسلامي في العصور الوسطى

يُوسف رابوبورت

نقله إلى العربية

أحمد عبد المنعم العدوي

المحتويات

الموضوع الصفحة

مقدمة المترجم

-١-

غالبًا ما يفضل المؤرخ تناول موضوعات التاريخ السياسي، ليس فقط لكونه الأغزر مادة، في بطون كتب التاريخ، وإنما لأنه عُدَّ، بين المؤرخين، ولزمن طويل، التاريخ الحقّ، فمسيرةُ التاريخ الإنساني في نظر أغلب المؤرخين القُدامى، وكثير من المُحدَثين، حدَّدها منذ القدم، وَقْعُ سنابك الخيول، ونِتاجُ صليل السيوف. فلو لم ينتصر زيد، ولو لم ينهزم عمرو، لتغير وجه التاريخ. وهكذا أخذ التاريخ السياسي يتضخم على حساب غيره من التواريخ، وبفعل عوامل لا تعود في مجملها إلى أهميته فحسب، وإنما إلى الصعوبة والمشقة اللتين يلقاهما المؤرخ في ميادين التاريخ الأخرى، لا سيما التاريخ الاجتماعي، وما زال الأمر جاريًا على هذا المنوال، حتى رسخت في أذهان الناس، من غير المتخصصين، صورة ذهنية مؤداها أن التاريخ ما هو إلا تاريخ قيام الدول وسقوطها فحسب، بدلًا عن كونه تأريخًا للأمم والمجتمعات قديمًا وحديثًا.

ومع أن التاريخ الاجتماعي لا يزال حقلًا بكرًا، فإن معظم المؤرخين انصرفوا عنه، وأولوه ظهورهم، بسبب وعُورة طرقه، وتشعُّب مناهجه، وتعقُّد نظرياته، على أن السبب الأهم هو ندرة مظانه، وشُح مادته. ومن ثم ظل التاريخ الاجتماعي مُرتقى صعبًا، وميدانًا وعرًا. والشجاع فحسب من الباحثين هو من يجرؤ على ولوج ميدانه، ويُقدِمُ على سبر أغواره.

مؤلف هذا الكتاب من هذا الصنف الجريء من الباحثين؛ فقد درس في هذا الكتاب ظاهرةَ الطلاق في المجتمع الإسلامي في العصور الوسطى، وهي ظاهرة اجتماعية معقدة، تتقاطع عندها الضغوط المادية والاجتماعية والنفسية والعاطفية، كما تتقاطع عندها، بطبيعة الحال، علوم شتى، منها التاريخ والفقه والاجتماع وعلم النفس وتاريخ القانون والتاريخ الاجتماعي وغيرها.

وقد نُشر هذا الكتاب بلندن عام ٢٠٠٥، ضمن سلسلة Cambridge Studies in Islamic Civilization، وهي سلسلة مرموقة في مجال دراسات التاريخ والحضارة الإسلامية، على الرغم من حداثتها النسبية؛ إذ أطلقتها جامعة كامبريدج، بالمملكة المتحدة، عام ١٩٨٣، وصدر منها إلى الآن، ما يزيد على ٦٥ كتابًا، تُرجم العديد منها إلى اللغة العربية. أما نواة هذا الكتاب فهي أطروحة الدكتوراه التي تقدم بها المؤلف إلى قسم دراسات الشرق الأدنى Department of Near Eastern Studies، بجامعة برنستون Princeton University، وقد أشرف عليها كل من أ. ل. أودوفيتش A. L. Udovitch، ومايكل كوك Michael Cook، بالاشتراك مع وليم. ش. جوردان William C. Jordan.

يقع هذا الكتاب في خمسة فصول، ناقشت الفصول الثلاثة الأولى الجوانبَ الاقتصادية المؤثرة في ظاهرة الطلاق، في حين ناقش الفصلان الأخيران الجوانبَ القانونية المتعلقة بتلك الظاهرة. وقد سبق للمؤلف أن نشر ورقتين مُنفصلتين، هما قسم من الفصل الرابع، وتمام الفصل الخامس من هذا الكتاب.

والمثير للدهشة أن المؤلف استخدم عنوانًا فضفاضًا لدراسته؛ فعلى الرغم من أن الدراسة تقتصر على مصر والشام في العصر المملوكي، فإنه نشر دراسته تحت عنوان "Marriage, Money and Divorce in Medieval Islamic Society" «الزواج والمال والطلاق في المجتمع الإسلامي في العصور الوسطى». رغم أن الدراسة تنصب، كما أسلفتُ، على المجتمع في مصر والشام، أو بتعبير أدق، تنصب على المجتمع الحضري في القاهرة ودمشق والقدس في العصر المملوكي. وربما خفَّف من غلواء هذا العنوان، نزوع

المؤلف إلى مقارنة الوضع السائد في مصر والشام، بنظيره في شمال إفريقيا والأندلس المعاصرة من خلال دراسات ديفيد باورز David Powers وأماليا زومينيو Amalia Zomeño، وغيرهما.

-٢-

من الصعوبة بمكان أن أعالج، هنا، تلك السياقات التي ذُكِرَتْ فيها المرأة المسلمة، وقضايا الزواج والطلاق والجنوسة Gender، في دراسات المستشرقين، ولا سيما أنها مرت بمراحل وحقب تاريخية، انعكست طبيعة كل مرحلة منها على خطاب الاستشراق. وعلى سبيل الإجمال يمكن القول: إن كتابات ودراسات المستشرقين الأوائل عكست، على نحو أو آخر، صورة ذهنية لمجتمع الحريم في العصر العثماني، واقتاتت على ما ورد في كتب الرحالة والمبشرين الأوروبيين، وحاولت بدأب تأصيلها بإسقاطها على العصور الإسلامية الأقدم. كما أدت نظرة المستشرقين إلى أنفسهم على أنهم ينتمون إلى ثقافة أخرى أكثر تفوقًا، إلى نظرة استعلائية إلى الشرق، لا سيما في الحقبة الاستعمارية، فجرت المقارنات الحضارية هنا وهناك، على نحو شعوريٍّ أو لا شعوريٍّ، وكانت المرأة الشرقية حاضرة بقوة في تلك المقارنات، بل يمكن القول: إنها كانت جزءًا لا يتجزأ منها.

وكانت الذهنية الأوروبية مؤهلة تمامًا لتصور مئات النساء المكدسات في الحرملك، في انتظار دورهن لإسعاد سيِّدهن في ليلة مرتقبة، قد تأتي قريبًا، أو ربما لا تأتي على الإطلاق، يرقبهن خِصْيان غلاظ يعاقبونهن على أقل هفوة. وهناك في بيوت العامة من الناس، في المدن الشرقية الكبرى، حيث جمع الرجل بين أربع نساء. بينما احتجبتِ الفتيات اللائي بلغن الحيض أو شارفن في بيوتهن

في انتظار خاطب مُرتقب، تُزَوَّجُ منه برضاها أو رغمًا عنها. بعبارة أخرى لم تكن تمثل المرأة الشرقية، في الذهنية الأوروبية، إلا وعاءً جنسيًا فحسب. ولم تكن تظهر في لوحات الفنانين الأوروبيين إلا عارية، أو تكاد، أو في وضع الاسترخاء الشرقي المثير.

وبمرور الوقت كان الاستشراق قد صبغ المجتمعات الشرقية بصبغةٍ معينة، وأصبح الشرق عند المستشرقين هو ذلك العالم الذي صنعُوه في كتاباتهم. وامتلك جوستاف لوبون Gustave Le Bon من الشجاعة ما يكفي كي يصف تلك الصورة الذهنية بـ «الأوهام الأوروبية». تلك الظاهرة التي رصدها إدوارد سعيد وتحدث عنها مطولًا في دراسته "Orientalism, western conceptions of the orient" وأطلق عليها «شَرْقَنَة الشرق». وكان من الغريب على المزاج الأوروبي أن يتحدث روبن ليفي Reuben Levy في دراسته المعنونة "The Social Structure of Islam" والصادرة في لندن عام ١٩٥٧، عن أن تلك الصورة الذهنية الشائعة من أن المرأة المسلمة لا رأي لها في زوجها متى وافق وليُّها، ربما تكون مصطنعة، فاعتمادًا على كتاب الأغاني للأصفهاني، بالإضافة إلى تراجم النساء من العصرين الأموي والعباسي، لم يجد ليفي بُدًّا من الإقرار بأن تلك الروايات تعكس حرية واسعة للنساء في اختيار أزواجهن بأنفسهن.

واختزل الاستشراق جوانب تفوق المرأة الأوروبية على نظيرتها المسلمة في أمرين هما: تعدد الزوجات، وهي الظاهرة التي لا وجود لها في الغرب. والحجاب بمعناه الواسع، وهو عزل المرأة عن أوجه النشاط الاجتماعي والاقتصادي. وكان تعدد الزوجات بمثابة فجوة حضارية كبرى بين عالمين، وتباين كبير بين نظامين اجتماعيين. من ثم حمَّلتها الذهنية الأوروبية أكثر مما

تحتمل فعلًا، وبلغ بها الشطط مبلغه عندما وصفتها بأنها سبب رئيس من أسباب انتشار الإسلام. على الرغم من إقرار معظم المستشرقين، الذين درسوا عن كثب هذا السلوك الاجتماعي في مختلف عصور الإسلام، ومنهم مؤلف هذا الكتاب نفسه، بأن تلك الظاهرة مُورست في نطاق محدود، ومردُّ ذلك إلى تلك الأعباء المالية الضخمة التي ينوء بها كاهل المتزوج من أكثر من واحدة.

-٣-

لا يمكن القول إن مطالبات النساء بالمساواة بالرجال بدأت مع الثورة الفرنسية عام ١٧٨٩م ضربة لازب، فقد رصد التاريخ إرهاصات أقدم، نسبيًّا، في هذا الصَّدد، منها المبادئ التي قامت عليها كنيسة الشَّاكرز الإنجيلية Shakers، بيد أنه يمكن القول: إن الخطاب النِّسوي ازدهر بالفعل في أعقاب الثورة الفرنسية، مُستلهِمًا مبادئها، خاصة ما يتعلق بمبدأ المساوة بين المواطنين في الحقوق والواجبات، والذي اتسع تدريجيًّا ليشمل الرجل والمرأة ضِمْنًا. ثم افتتحت ماري ولستون كرافت Mary Wollstonecraft (١٧٥٩-١٧٩٧) الخطاب النسوي الحديث، بكتابها الذي صدر عام ١٧٩٢م بعنوان "A Vindication of the Rights of Woman" «دفاعًا عن حقوق النساء»، ما يمكن أن نسميه الكتابات النسوية.

وفي القرن التاسع عشر دارت رحى الحرب الأهلية الأمريكية (١٨٦١-١٨٦٥)، في سبيل إجبار ولايات الجنوب على تحرير العبيد وإلغاء الرِّق. ومن ثم بدأت مطالبات النساء هناك بالمساواة مع الرجال في الحقوق والأجور والواجبات في المهارسة السياسية والاجتماعية. وبعد الحرب العالمية الثانية عاد الخطاب النسوي للازدهار في أعقاب صعُود الليبرالية، ولا سيما عندما

أصدرت سيمون دي بوفوار Simone de Beauvoir (١٩٠٨-١٩٨٦) كتابها "The second sex" «الجنس الآخر». وظلت الكتابات النسوية تتوالى على المكتبة الغربية، بلا انقطاع، مكونة حقلًا معرفيًّا مستقلًّا عرف بالنظرية النسوية Feminism، وهي نظرية أيديولوجية، بيد أنه يصعب الإمساك بتلابيبها بسبب انقسامها على نفسها في الاتجاهات، ولا سيما بين الليبرالية والاشتراكية.

وجاء التطور اللافت بحلول سبعينيات القرن العشرين، عندما أدخلت آن أوكلي Ann Oakley بنجاح مصطلح Gender أو «الجنُوسة» للمرة الأولى في حقل الدراسات الاجتماعية في دراستها الشهيرة المعنونة بـ: "Sex, Gender and Society"، وهي الدراسة التي نُشرت في لندن عام ١٩٧٢. وسرعان ما تطور ذلك المصطلح ليشكل مبحثًا علميًّا يُعنى بدراسة الانعكاسات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، بل والثقافية أيضًا، للظاهرة البيولوجية المتمثلة في اختلاف النوع. ومن ثم دفع هذا المصطلح بالخطاب النسوي إلى آفاق أرحب كثيرًا من ذي قبل، ومن الممكن أن يقال، دون كبير مبالغة: إن ظهور هذا المصطلح قد تسبب في إعادة كتابة التاريخ من منظور أيديولوجي، تمامًا كما فعلت الماركسية يومًا.

ولم يتأخر استلهام الاستشراق كثيرًا لهذا المصطلح، فكانت الجنوسة في الإسلام موضوعًا لدراسات جوديث توكر Judith Tucker، وباربرا ستواسر Barbara F. Stowasser، وليلى أحمد Leila Ahmed، ومارثا هويل Martha Howell، ونيكي كيدي Nikki R. Keddie، وبيث بارون Beth Baron، وفاطمة مرنيسي Fatima Mernissi. ولم تقتصر تلك الظاهرة على الخطاب الاستشراقي النسوي، إن جاز التعبير، فكانت الجنوسة في المجتمعات

الإسلامية موضوعًا لدراسات كارل بتري Carl Petry، وغيره. بل كان موضوعًا لبعض الباحثين المشارقة، إن جاز التعبير أيضًا، من أبرزهم عبد الرحيم عبد الرحمن عبد الرحيم.

-٤-

أقرّ مؤلف هذا الكتاب أن دراسة الزواج والطلاق في المجتمع الإسلامي في العصور الوسطى، تقدِّم، تقريبًا وبحكم الضرورة، تاريخًا من منظور جنُوسي. إلا أنه سرعان ما نصح ذلك الصنف التقليدي من القراء الغربيين الباحثين عن رواية كبيرة عن الجنوسة والنظام الذكوري في الإسلام أن يبحثوا عن بُغيتهم في مكان آخر. والحق أن المؤلف لم يفعل، فلم يقدم رواية كبيرة عن التَّمْييز لصالح النوع في الإسلام. بل على العكس ربما هدم فرضيات سادت طويلًا في عالم الاستشراق، ليس أولها تلك الوضعية الدونية للمرأة في المجتمع الإسلامي، وليس آخرها انعدام مساهمة المرأة المسلمة في الاقتصاد الحضري في العصور الوسطى.

بيد أن دراسة التاريخ من منظور جنوسي تطرح، بحكم الضرورة، إشكاليَّة منهجيَّة ما؛ فهل يجوز للمؤرخ أن يستخدم في دراسته لتاريخ الغابرين مصطلحات الحداثة التي هي، بالضرورة، نتاج ظروف وتفاعلات تاريخية ما عرفناها إلا بعد الثورة الصناعية، لنسحبها على الحقب التاريخية الماضية؟ وهل يُقبل من المؤرخ الذي يدرس مجتمعًا ما في العصور القديمة أن يستخدم مصطلحًا كالإمبريالية على سبيل المثال، أو غيره من المصطلحات المتجذِّرة في الثقافة الغربية تحديدًا، والمرتبطة ارتباطًا وثيقًا بالمركزية الأوروبية Eurocentrism، لوصف ظواهر بعينها في العصور الأقدم، وفي دراسة

مجتمعات متباينة، حتى وإن حملت بعض تلك الظواهر التاريخية أوجه شبه بظواهر أخرى في العصر الحديث؟

قد تبدو الإجابة عن هذا السؤال أكثر تعقيدًا وجدلًا من تلك البساطة التي طُرح بها، ولا سيما عند المؤرخين المعتقدين في مبدأ الجوْهَرانية Essentialism. ولكن على الأقل في حالتنا هذه، أي دراسة تاريخ المجتمعات التقليدية من منظور جنوسي، فقد يؤدي بنا استخدام مصطلح Gender إلى نتائج مضللة. لنضرب مثالًا:

إن تلك الأرملة الهندوسية التي تحرق نفسها عقب وفاة زوجها (شريعة السَّاتي Sati)، تفعل ذلك طوعًا واختيارًا منها. فعلى الرغم من أن قوانين الولايات الهندية، بلا استثناء، باتت تجرِّم الآن تلك الممارسة، بغض النظر عما إذا كان هذا باختيار الأرملة الحر، أو نتيجة ضغوط اجتماعية ما، إلا أن معظم الحالات المسجلة عن الانتحار بهذه الوسيلة، منذ استقلال الهند وإلى يومنا هذا، تمت بإرادة الأرملة الحرة، بل ثمَّة حالات موثَّقة بذل فيها ذوو القُربى وسْعَهم لمنع الزوجة من الانتحار عقب وفاة زوجها. إن استخدام كلمتي «طوعًا واختيارًا» سيُدخل تلك القضية، حتمًا، في دائرة قضايا الجنُوسة الثقافيَّة. ولكن ما فعلَته تلك المرأة الهندوسية لم يكن انتحارًا. فمن وجهة نظر تلك المرأة التي أقدمت على الموت على هذا النحو؛ فقد أحيت شريعةَ أسلافها، وقامت بعملٍ من أعمال التقوى، وقدَّمت دليلًا على عفافها، كما التمَست الخلاصَ والغُفران، وسَعَت نحو حياة أفضل. هنا تتجلى تلك الفجوة الحضارية ماثلة للعيان، فضلًا عن خصوصية التجربة التاريخية، بحيث تصبح جدوى تفعيل النظرية الاجتماعية الغربية في دراسة وتفسير ظاهرة كهذه موضع تساؤلاتٍ عِدَّة.

وفي هذه الدراسة، أيضًا، عجز رابُوبورت عن تفسير ظاهرة غياب المؤلِّفات من النساء، في عصر ازدهر فيه التأليف. هذا مع إقراره المسبق بأن كثيرات، ولا سيما من بنات النخبة، نِلْن حظًّا وافرًا من التعليم. هنا، ولأول وهلة، قد تبدو المسألة وثيقة الصلة بقضايا الجنوسة في العصر المملوكي. بيد أن المسألة تزداد تعقيدًا عندما نعلم أن المجتمع المملوكي (الذُّكوري) لم يمارس أي ضغوط على المثقفات من النساء فيما يتعلق بالكتابة. على الأقل ليس ثمَّ دليل واحد على تقييد المجتمع، بأي شكل من الأشكال، ماديًّا أو معنويًّا، لحرية التعبير الأُنثوي. لقد اكتفت المرأة المتعلمة، طواعيةً، بكل ما تحمله تلك الكلمة من معانٍ، بدور أقل في الحياة العلمية، تلخَّص في نسخ الكتب، وحضور الدروس، ونيل الإجازات ومَنْحِها، والمشاركة في تعليم الأبناء والنساء!

سبق وأن ناقشت ليلى أبولُغد، في دراستها "Feminist Longings and Postcolonial Conditions" «طموحات النسوية، وأجواء ما بعد الكولُونياليَّة» والمنشورة في الكتاب الذي أشرفت على تحريره والمعنون بـ:«إعادة تشكيل النساء؛ النِّسوية والحداثة في الشَّرق الأوسط» "Remaking women. Feminism and modernity in the Middle East" الذي صدر في برينستون عام ١٩٩٨، تقاطعات النسوية مع الحداثة ونشأة الدول القومية وما بعد الكولونيالية في الشرق الأوسط. وحاولت التركيز على إعادة إنتاج مصطلحات الحداثة مقابل المصطلحات غير الحداثية في ثنائيات ضمت الفلسفة مقابل الأنثروبولوجيا، والحداثي مقابل التقليدي، والغرب مقابل اللاغرب في النظرية الاجتماعية الغربية. وهو ما يوحي بقلق منهجي عميق، إزاء رؤية كونية، آخذة بالتشكل، للمجتمعات الإنسانية، عبر التاريخ، من منظور المركزية الأوروبية، وبعدساتها، ومن وحي، بل من واقع، تجربتها التاريخية لا غير.

ويمكن للقارئ أن يستشف بعضًا من ملامح هذا القلق المنهجي، في هذا الكتاب، من حديث المؤلف عن هذا الصنف من القراء (الغربيِّين بطبيعة الحال!) الذين ينتظرون بشغف رواية كبيرة عن النظام الذكوري في الإسلام. وكذلك من حديثه عن محاولته الالتزام بتحفظات ليلى أبو لغد الثمانية، التي وضعتها لكبح جماح دراسات الجنُوسة في المجتمعات التقليدية. قد تبدو القضية، هنا، أعمق من مجرد رؤية للتاريخ الإسلامي من منظور جنوسي فحسب. إنها، وبحكم الضرورة أيضًا، رؤية لمجتمع شرقي من خلال تحكيم التجربة التاريخية الغربية. فهل يسعى الاستشراق الآن إلى «غَرْبَنة الشرق»؟

-٥-

يُعدُّ هذا الكتاب خروجًا واضحًا عن الرؤية الاستشراقية التقليدية لظاهرة الطلاق في المجتمعات الإسلامية في العصور الوسطى؛ ذلك أن المستشرقين طالما افترضوا، في غياب البحث المعمق، أن المجتمعات الإسلامية المحافظة كانت تعمل دومًا على إبقاء ظاهرة الطلاق عند أدنى حدٍّ ممكن؛ لأسباب كثيرة منها أن الطلاق يعتبر تقويضًا للمثُل العليا الذكورية، بالإضافة إلى غياب النزعة الفردية بالنظر لطبيعة الأسرة الإسلامية الممتدة قديمًا. مع ذلك الموقف الافتراضي المتحفظ للاستشراق من قضية عمل المرأة في الإسلام، وإمكانية استقلالها ماديًّا عن الرجل، وكذلك طبيعة النظرة التقليدية إلى الطلاق في المجتمعات الشرقية اليوم، التي سادت بعد الحداثة، من حيث كونه الخيار الأخير، وأبغض الحلال... إلخ. وكلها عوامل قد تتضافر معًا ليخرج المرء بانطباع ذهني عام مفاده أن ظاهرة الطلاق كان يُنظر إليها في المجتمعات الإسلامية قديمًا تمامًا كما ننظر نحن إليها في أيامنا هذه.

ويبدو أن الحداثة التي تسببت في انهيار لُحمة الأسرة في المجتمعات الغربية، كان لها تأثير عكسي تمامًا على المجتمعات التقليدية في العصر الحديث، إذ وجدت نفسها بحاجة ماسة إلى العمل على تقوية الروابط الأسرية، لتكون بمثابة درع صلبة في مواجهة الغزو الثقافي ونمط الحياة الغربية. فوضعت تلك المجتمعات كثيرًا من الحواجز المادية والاجتماعية التي أجبرت، أحيانًا، كلا الزوجين على أن يستمرا في العيش معًا، ولو على مَضض؛ خضوعًا للضغوط الاجتماعية، والكُلفة العالية التي قد يتحملها الطرفان، ماديًّا وأدبيًّا، في حال إصرار أحدهما أو كليهما على الانفصال. وكردٍّ فعل قانوني استجاب المشرِّع لتلك النزعة الاجتماعية المحافظة، فوضع بدوره العديد من القوانين والتشريعات، ولا سيما تلك المتعلقة منها بالتسويات المالية وكفالة الأطفال، هدفها المعلن حماية الأسرة من التفكك. فجعلت من الطلاق، في الأخير، خيارًا صعبًا لكلا الطرفين.

ومن هنا فقد بحث المؤلف ظاهرة الطلاق في المجتمع الإسلامي في مصر والشام في العصر المملوكي، مكترثًا لصيغة ذلك الطلاق، وما إذا كان طلاقًا من جانب واحد (الطلاق)، أو كانت انفصالًا بالتراضي (الخُلْع)، أو طلاقًا قضائيًّا (الفَسْخ). وهنا يبدو إسهام يوسف رابُوبورت جديرًا بالاعتبار؛ حيث فصل بين الطلاق من حيث كونه ظاهرة إنسانية إرادية، وبين ما يمكن تصنيفه على أنه ظواهر طبيعية تسببت في انهيار الأسرة، كالموت، بصرف النظر عما إذا كان حدثًا طبيعيًّا، أو ناشئًا عن الأوبئة التي شكلت ظرفًا استثنائيًّا، وتسببت بدورها في تفكك عُرى الأسر، ونشأة أسر جديدة على أنقاض تلك القديمة.

تطرق المؤلف، بطبيعة الحال، إلى جدلية العلاقة بين المال والزواج

والطلاق؛ فالمال عنصر رئيس، بل ربما الأصوب أن نقول: العنصر الرئيس، في تحقيق توازن العلاقات الإنسانية على اختلافها وتنوعها. وقد بحث المؤلف بإسهاب مختلف الضغوط المادية والاجتماعية والقانونية التي كانت تكمن خلف قرار الطلاق وفسخ عقد النكاح في العصر المملوكي، وخرج بنتيجة مؤداها أن الضغوط المالية كانت المحدِّد الرئيس لصيغة الطلاق، فغالبية حالات الطلاق في العصر المملوكي كانت خُلْعًا؛ أي طلاقًا بالتراضي، على عكس المتوقع، بالنسبة لمجتمع تقليدي؛ إذ قد يتبادر إلى الذهن أن غالبية حالات الطلاق في العصور الوسطى نتجت عن استخدام الزوج صلاحياته في إنهاء الزواج من طرف واحد. ومن هنا صاغ المؤلف عنوان هذا الكتاب، الذي ركز على تلك العلاقة الجدلية بين المال والزواج والطلاق.

-٦-

ثمَّة جوانب عديدة، من هذا الكتاب، مثيرة للفضول حقًّا، تكمن في الصورة التي رسمها للأُسرة في العصر المملوكي، وكيف كان شوار العروس؛ الذي لم يكن يقارن، بحال من الأحوال، بصداق الزوج، الهدية الأكبر عند الزواج، حيث مثَّل نصيب الفتاة في تركة أسرتها، ومن ثم تستحقه مرةً واحدة فحسب عند زواجها، ويبقى في معيَّتها وتحت تصرفها خلال زواجها، وحتى بعد طلاقها أو ترمُّلها.

كما ألقى المؤلف الضوء على ظاهرة ازدياد ميل الأزواج والزوجات لتعيين قيمة مالية محددة لمختلف جوانب العلاقة الزوجية. ولفَت النظر إلى ظاهرة اجتماعية أخرى، تحدَّث مؤرخو العصر المملوكي عنها، ولا سيما المقريزي، لكنها لم تلق اهتمامًا كبيرًا عند المؤرخين المُحدَثين، تلك هي طُغيان «السياسة» على حد تعبير المقريزي، على الشريعة الإسلامية، وعلى الأخص في

نزاعات الأحوال الشخصية في العصر المملوكي. حيث تداخلت المحاكم المدنية، ممثلة في محاكم المظالم، مع المحاكم الشرعية فيما يتعلق بقضايا الأسرة، فعَلَت أحكامُها على أحكام المحاكم الشرعية، وانتزعت كثيرًا من صلاحياتها، فصار يطرق بابها الناسُ كافة، للتقاضي في مختلف شئون الحياة، وذلك للحصول على حكم سريع رادع، دون الحاجة لإجراءات المحاكم الشرعية الطويلة والـمكلفة.

كما قدَّم المؤلف رؤية جديرة بالنظر لاستخدام يمين الطلاق، فبرهن على أن وظيفة يمين الطلاق تعدت المجال الداخلي للشأن الأُسري، فغدت شأنًا سُلطويًّا عامًّا، وليس أُسريًّا خاصًّا على الإطلاق، فامتد استخدام أيمان الطلاق إلى سياقات الالتزام الاجتماعي، التي أضحت وسيلة فعالة في يد الدولة لإحكام السيطرة الاجتماعية.

على هذا الأساس بنى المؤلف وجهة نظره عن محنة ابن تيمية، وعن أسباب اصطدامه بمعاصريه من الفقهاء، ومن ثم بالدولة. وقد رجَّح المؤلف أن اجتهادات ابن تيمية المتعلقة بأيمان الطلاق خاصة كانت سببًا رئيسًا في محنته؛ إذ استشعرت الدولة خطورة قوله بجواز التكفير عن يمين الطلاق الثلاث، وأن يمين الطلاق الثلاث طلاق بدعي يعادل طلقةً واحدةً رجعيةً، في الوقت الذي مثَّل يمين الطلاق الثلاث مكونًا أساسيًّا من يمين البيعة للسلطان، ومن ثم فقد كان يمين الطلاق الثلاث شأنًا عامًّا وسُلطويًّا يخصُّ الدولة بالدرجة الأولى.

-٧-

على صعيد المنهج، اتبع المؤلف منهج الفرض الباطل؛ إذ بدأ أولًا بالصورة التقليدية الذهنية للأسرة المسلمة، التي ترسمها كتبُ الفقه

والأدبيات الشرعية، التي تصور الرجل قيّمًا على زوجته، ورأسًا للسلطة الهرمية داخل الأسرة. ومن ثم فإن طلاقه لزوجته ينبغي أن يعدَّ من قبيل الكوارث والنكبات التي قد تنزل بالمرأة، بالنظر لطردها من بيتها، وفقدانها تلك الحصانة الأمنية والاقتصادية المتمثلة في كفالة زوجها، وذلك التهديد القائم بسقوط حقِّها في كفالة أطفالها إذا قررت الزواج مجدَّدًا.

ومن ثم، فقد تساءل المؤلف هل تعكس تلك الصورة واقع الأسرة في العصر المملوكي فعليًّا؟ استدعت الإجابة عن هذا السؤال العديدَ من التساؤلات الفرعية الأخرى، كالتساؤل عن مصير المطلَّقات، وإلى أين كن يذهبن عقب الطلاق؟ وماذا عن مصير الأطفال؟ وماذا عن المأوى؟ وماذا عن مورد الرزق؟ وماذا عن موقف أسرتي الميلاد والمصاهرة من المطلقة؟ وبعد مناقشة مستفيضة وعميقة، خرج المؤلف بأن تلك الصورة التي ترسمها كتب الفقه والأدبيات الشرعية المعاصرة للأسرة لم تكن تمتُّ للواقع بكبيرِ صلةٍ، فقد كان للمجتمع المملوكي توازناته الخاصة. ومن هذا المنطلق حاول المؤلف شرح بروز دور من أطلق عليهم «الفقهاء من دعاة القيم الذكورية» ولا سيما ابن تيمية، وابن القيِّم، اللذين رأيا في الواقع المعيش للأسرة الإسلامية المعاصرة انحرافًا بيِّنًا عن تلك الصورة المثالية المفترضة في العلاقة الزوجية.

-٨-

اعتمد المؤلف في دراسته على تشكيلة واسعة من مصادر التاريخ الوسيط، ضمَّت، إلى جانب عدد كبير من المصادر الأدبية، الوثائق، ولا سيما وثائق الحرم القدسي الشريف. كما اعتمد جزئيًّا على وثائق الجنيزا، رغم أنها لا تشبع نهم الباحثين في العصر المملوكي، فجلُّها يعود رأسًا إلى العصر الفاطمي.

كما اعتمد المؤلف على عدد من المصادر الأجنبية وعلى رأسها كتب الرحالة، الذين زاروا مصر والشام في العصر المملوكي أمثال كازولا Casola، وفريسكوبالدي Frescobaldi، ونيقولا الفوجيبونيسي Nicolá da Foggibonsi، وعوباديا بيرتينورو Obadiah Bertinoro، وأرنولد فون هارف Arnold Von Harff، وميشُولام الفولتيري Meshūllam of Volterra.

وفيما يتعلق بالمصادر فإن ما يمكن أن يُوجَّه إلى المؤلف من نقد هو إفراطه في الاعتماد على الطبعات التجارية والنشرات الرديئة لبعض كتب التراث والمصادر المعاصرة، وذلك على الرغم من توافر نشرات أخرى تحظى باحترام وثقة أكبر في الأوساط العلمية.

-٩-

الدراسة لا تنقصها الأصالة بالفعل؛ فغالب مادتها مُستقاة من مصادرها الأصلية. لكن المؤلف لم يبدأ من الصفر، وإنما أفاد إفادات كثيرة من دراسات مشابهة تناولت المجتمع الأوروبي المعاصر في القرون الوسطى، وقد ظهر تأثر المؤلف بها وبمناهجها، في محاولته تطبيقها ميكانيكيًّا على المجتمع المملوكي، فأجرى مقاربات بين المجتمع المملوكي ونظيره الإقطاعي المعاصر في أوروبا، اعتمادًا على تلك الدراسات. ذلك الحضور القوي لأوروبا في هذه الدراسة، تلمسه في الحكم الذي أصدره المؤلف على المجتمع المملوكي بأنه كان مجتمعًا دُوطيًّا على نحو أو آخر، وأن رُبط النساء في العصر المملوكي أدت الوظيفة نفسها التي أدتها المؤسسات البيجونية في أوروبا المعاصرة، وأن العار الناشئ عن يمين الطلاق الثلاث، من تدنيس المحلِّل لفراش الزوجية، يُماثل، على نحو

ما، ذلك العار الناشئ عن الموت الاجتماعي المترتب على قرار الحرمان الكنسي في أوروبا المعاصرة. وإجمالًا يمكن القول إن أوروبا ظلَّت حاضرةً على نحو بارز في خلفية هذه الدراسة.

ثمةَ خلفية أخرى مثَّلت إيقاعًا مُنتظمًا لهذا العمل، هي أوضاع الجالية اليهودية في مصر، فقد تماهى المؤلف، تمامًا، مع تلك الصورة التي سبق أن رسمها شلُومو دُوف جوايتاين S. D. Goitein للجالية اليهودية في القاهرة. فكثيرًا ما استشهد وقارن بين أوضاع الأسرة اليهودية بالقاهرة والأسرة المسلمة المعاصرة، من خلال قراءة جوايتاين، بالذات، لأوراق الجنيزا. في حين أن هناك غيابًا شبه كامل للأقباط، الذين لم يذكروا إلا مرةً واحدةً في مقدمة المؤلف!

-١٠-

لم تكن ترجمة تلك الدراسة عملًا سهلًا على الإطلاق، فالدراسة حافلة بالعديد من المصطلحات القانونية والاجتماعية والاقتصادية، ولم يكن التعامل مع هذا الكم الكبير من الاصطلاحات بالأمر السهل؛ إذ واجهت صعوبات عدة في ترجمة بعضها ترجمةً دقيقةً إلى العربية. من ذلك استخدم المؤلف اصطلاح "dowry" إذا أراد الإشارة إلى هِبةِ الوالدين إلى ابنتهما والمتمثلة في الجهاز. أما إذا أراد الإشارة إلى «صَداق الزوج» فإنه يستخدم عبارة "marriage gift". أي أن اصطلاح "dowry"، عند المؤلف، يُشير إلى ما يجهِّز الوالدان به ابنتهما المقبلة على الزواج. ورغم أن هذا النهج لا يتسبب بأدنى ارتباك للقارئ الغربي، الذي تقبل خلفيته الثقافية مبدأ دفع أسرة العروس المهر "Dota" لزوج ابنتهم، فإنه قد يشكل إرباكًا كبيرًا للقارئ العربي، حيث لا وجود لمبدأ دفع أسرة العروس المهر أو البائنة لزوج ابنتهم في ثقافته. وكذلك

لأن اصطلاح «المهر» يرادف في معاجم اللغة وكذلك كتب الفقه «الصَّداق» الذي يدفعه الزوج لعروسه، ولا يشتمل في معانيه على ما يجهز الوالدان به ابنتهما من متاع وفرش وحُليٍّ ونحو ذلك.

ومن ثم حاولت قدر الطاقة أن أكون مرنًا في ترجمة السياق الذي توجد به هذه الكلمة على مدار صفحات الكتاب. فاستخدمت كلمة «الجهاز» تارة، وكلمة «الشّوار» تارة أخرى. إلا أن هذا الإجراء لم يصلح لكل المواضع بطبيعة الحال. ومن ثم لزمني التنويه بأن كلمة «مهر» متى وردت في السياق، وعلى امتداد صفحات هذا الكتاب فإنها، جريًا على عادة المؤلف، لا تُشير إلا إلى هبة الوالدين لابنتهما المقبلة على الزواج، والمتمثلة في الجهاز.

ومن ذلك أيضًا مصطلح "Monetization of marriage"، الذي يتكرَّر كثيرًا في ثنايا الدراسة، والذي يحمله الفصل الثالث عنوانًا له. فمصطلح "Monetization" يعني تحويل السَّندات أو الأصول إلى أموال سائلة، وقصد المؤلف به سعي الأزواج والزوجات إلى تحديد قيمة مالية محددة بعينها للنفقة الزوجية، كالطعام والكسوة، والمصروف اليومي... إلخ، أو بتعريف المؤلف: «رَبْطُ الأزواج والزوجات جوانب متنوعة من علاقتهم بقيم مالية محددة»، وهو ما يُشير إلى تحول عقد الزواج، في العصر المملوكي، إلى عقد شَراكة تجارية على نحو أو آخر.

ومن المعروف أن النفقة على الزوجة أو الأبناء في الشريعة الإسلامية لا ترتبط بمبلغ محدد سَلفًا، أو بقيمة مالية بعينها، وإنما بالسَّعة والاسْتِطاعة؛ لقوله تعالى: ﴿ لِيُنفِقْ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِۦ ۖ وَمَن قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُۥ فَلْيُنفِقْ مِمَّآ ءَاتَىٰهُ ٱللَّهُ ۚ لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَآ ءَاتَىٰهَا ۚ ﴾ [الطلاق: ٧]. هنا وجدت صعوبةً بالغة في إيجاد اللفظ العربي الذي يكافئ من حيث الدلالة المصطلح الذي استخدمه المؤلف،

ومن ثم قمت بترجمة ذلك الاصطلاح إلى: «التَّسْبيل (زِنَة تَفْعِيل) النقدي للنفقة الزوجية».

وعلى أية حال فقد وضعت نصب عيني الأمانة في ترجمة النص، محاولًا، في الوقت نفسه، الحفاظ على أُسلوب المؤلف، والإبقاء، ما أمكن، على رُوح النَّص في طبعته الأصلية، مع تقديمه للقارئ العربي بأسلوب مُستساغ. ولم يكن الحفاظ على هذا التوازن في كل الأحوال بالأمر الهيِّن.

كما قمت بإعادة النصوص والاقتباسات العربية العديدة التي حواها الكتاب، بين دفتيه، إلى أصلها العربي، ومن مصادرها وطبعاتها نفسها التي اعتمدها المؤلف. وعرّفت بالمصطلحات، وكذلك ببعض الشخصيات الوارد ذكرها في النص، وأحَلْتُ القارئ على بعض المصادر والمراجع الإضافية، إن أراد التوسع والاستزادة. وفي الوقت نفسه رغبتُ عن إثقال النص بالتعليق عليه، ولا سيما أن حواشي المؤلف جاءت غزيرةً، ومن ثم لم أعلِّق على النص إلا عند ضرورة رأيتُها. بيد أنني لم أُلزم نفسي، في تعليقاتي على النص، بالطبعات والنشرات التي اعتمد عليها المؤلف بالضرورة، بل عُدت إلى طبعات أخرى رأيتُها أولى بالثقة. وأتاح لي ذلك الوقوف على بعض أوجه التحريف والتصحيف في النص الذي اعتمده المؤلف. وفصَلْتُ بين تعليقاتي وحواشي المؤلف بإضافة كلمة المترجم، بين قوسين، في نهاية التعليق، كما جرت بذلك عادة المترجمين.

كما قمت بوضع أرقام صفحات الأصل الإنجليزي على النص العربي المترجَم تيسيرًا على من أراد مقابلة الترجمة العربية على النص الأصلي للتثبُّت. بيد أنني تدخلت بإجراء تعديلات ضرورية، هكَذا رأيتها، على قائمة مصادر المؤلف ومراجعه، والمرتبة في الأصل على الحرف اللاتيني، لكي تناسب في

ترتيبها النسق العربي المعهود. كما قمت بصناعة كشافات عامة للكتاب، لتُسهِّل على القارئ الوصول لبغيته سريعًا، واختتمت بها الكتاب.

تجدر الإشارة إلى أنَّ الكتاب لم يخلُ، في نشرته الأصلية، من الأخطاء، ولا سيما عند الإحالة إلى المصَادر، وقد أصلحتُ ما وقعتُ عليه منها، دون الحاجة إلى اصطناع الحواشي للإشارة إلى ذلك. ومن ثم فإن هذه الطبعة العربية، التي نقدم لها، ربما تفضُل النصَّ الأَصْلي من هذه الزاوية. وإن كنت ألتمس العذر للمؤلف، فليس التعامل مع هذا القدر الضخم من الاقتباسات عن المصادر المملوكية، من دون أخطاء، بالأمر الهين أو السهل.

-١١-

قبل ختام هذه المقدمة يتعين عليّ أن أتوجه بالشكر لفريق من الأساتذة والأصدقاء، كانوا بمثابة الجنود المجهولين خلف رؤية هذا العمل للنور. يأتي في مقدمتهم صديقي وأخي الأستاذ **إسلام مصطفى**، مدير مركز «**تراث للبحوث والدراسات**» على الدعم الكبير، وغير المحدود، خلال مراحل ترجمة هذا الكتاب. ثم قيامه على أمر طباعته وإخراجه على هذا الشكل المرضي. آملًا أن يمتد التواصل والتعاون بيننا، في قابل الأيام، إلى آفاق أرحب.

والشكر موصول لأستاذي العالم الجليل الدكتور **طلعت صَلاح الفرحان**، الأستاذ بقسم اللغة العربية بكلية الإلهيات، جامعة ÇOMÜ (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi)، والذي تفضل عليّ مشكورًا بمراجعة هذا الكتاب فصلًا بعد فصل. وقد أفدت كثيرًا من ملاحظاته على مادة هذا الكتاب في سياق مناقشاتٍ ثريةٍ جرت بيننا في أكثر من مُناسبة.

وكذلك جزيل الشكر لصديقي وأخي الدكتور **أحمد محمود المدرس**

بكلية دار العلوم، جامعة القاهرة، والذي اقتطع من وقته، وتفضل عليّ بقراءة مخطوطة هذا العمل، وأبدى عليها كثيرًا من الملاحظات، التي لفتت نظري إلى ما لم أكن أراه.

خالصُ الشكرِ وعميقُ التَّقديرِ لرفيق دربي وأخي الدكتور **محمد سليمان** بجامعة ليدز، بالمملكة المتحدة، وكذلك للدكتور **عماد عبد الغفار**، بالأزهر الشريف، على دعمهم وتشجيعهم ومعاونتهم، في إخلاص وتجرُّد لا يتحقَّقان إلا عند إخوة بحق.

ولست أدري إن كان يجب عليّ الاعتذار إلى أُسرتي الصغيرة، أو شكرهم؛ فقد وعدتهم أن خسائرهم جراء انشغالي بترجمة هذا الكتاب لن تعدو عطلة الربيع، فإذا بها تمتد إلى عطلة الصيف أيضًا! وإني لأرجو أن يشفع لي ذلك الشكر، الممزوج بالاعتذار، عندهم، فيغفروا لي تقصيري وانشغالي عنهم.

وفي الختام، أرجو أن يكون هذا الكتاب إضافةً نوعيَّة للمكتبة العربية في بابه، وأن يفتح بابًا لمزيد من المناقشات والمراجعات والدراسات المستفيضة للعديد من المحاور التي تضمَّنها.

وآخر قولي أن الحمد لله رب العالمين.

د. أحمد العدوي

جناق قلعة (Çanakkale) من أرض تركيا المحمية

ظهيرة يوم الثلاثاء لثمان خلون من ذي الحجة من عام ١٤٣٦ للهجرة،

الموافق للثاني والعشرين من سبتمبر/ أيلول من عام ٢٠١٥ للميلاد.

إلى أبَوَيّ ....

مع حبي

يوسف رابوبورت

شكر وتقدير

خرج هذا الكتاب من رَحِم أطروحتي للدكتوراه في قسم دراسات الشرق الأدنى، بجامعة برينستون، وأنا ممتن للمشرفين عليها هناك، وهم الأساتذة: أ. ل. أودوفيتش A. L. Udovitch، ومايكل كوك Michael Cook، ووليم ش. جوردان William C. Jordan، لقراءتهم النقدية لهذا العمل، وكذلك لدعمهم الدائم.

كما كنت محظوظًا بقدرتي على الاستفادة من الحنكة والمعرفة الثرّة للطلاب القُدامى بجامعة برينستون، وهم أكثر من أن يذكروا جميعًا هنا. بيد أنني أود أن أشكر، على الأخص، كُلًّا من: شهاب أحمد Shahab Ahmed، نيناد فيليبوفيتش Nenad Filipoviç، روكساني مارجاريتي Roxani Margariti، كريستين فيلّيو Christine Philliou، باقي تازجان Baki Tezcan على صداقتهم، وعلى آرائهم. أما آدم صبرة Adam Sabra فهو أول من وجَّهني لحقل الدراسات المملوكية، وكان منهجه الصارم في التاريخ الاجتماعي مثالًا حاولت احتذاءه جهد الطاقة. وهناك أيضًا تامر الليثي Tamer el-Leithy الذي شاركني الشَّغف بكل ما هو مملوكي، بدءًا من النوادر العجيبة، إلى تلك القَلَنسوات المخروطية، وكان حدسه الأصيل والحسَّاس مصدرًا دائمًا للإلهام.

ثمَّ العديد من الزملاء الذين عرضوا مساعدتهم في مراحل معينة من هذا العمل. وأود أن أشكر تلك النصيحة اللطيفة والمساعدة الطيبة التي تلقيتها من ماريستيللا بوتشيني Maristella Botticini، مارك كوهين Mark Cohen، شاون مارمون Shaun Marmon، دونالد ليتل Donald Little، كريستيان

مولر Christian Müller، جيوفاني أوبنهايم Giovanni Oppenheim، ديفيد باورز David Powers، يوسف راغب Yusuf Ragib، إيمي سينجر Amy Singer، دانييلا تالمون-هيلّر Daniella Talmon-Heller، بيثاني ج. والكر Bethany J. Walker، مايكل وينتر Michael Winter، أماليا زومينيو Amalia Zomeňo. وأجد نفسي ممتنًّا لرفعت أبو الحاج Rifaat Abou-el-Hajj لتذكيره إياي بسبب إقدامي على هذا المشروع، وبالمكان الذي اعتزمت فيه هذا.

والشكر موصول إلى كلية الدراسات العليا في جامعة برينستون، التي ساعدتني بدعم مالي طوال فترة دراستي الدكتوراه. وكذلك قسم تاريخ الشرق الأوسط في جامعة تل أبيب، الذي أمدني بمنحة ما بعد الدكتوراه خلال مراحل لاحقة من هذا العمل. أما أُمناء المكتبات، ولا سيما مجموعة تشيستربتي Chester Beatty Collection فقد جعلوا إقامتي في دبلن Dublin ممتعة جدًّا، ومفيدة للغاية على حدٍّ سواء.

ثمَّ إصدار مبكر من الفصل الخامس، نُشر تحت عنوان: "*Ibn Taymiyya on Divorce Oaths*", in A. Levanoni and M. Winter (eds.), *The Mamluks in Egyptian and Syrian Politics and Society*, (Leiden: Brill, 2004), 191-217". وإصدار سابق لقسم من الفصل الرابع نُشر تحت عنوان: *Divorce and the Elite Household in Late Medieval Cairo*", Continuity and Change 16/2 (August 2001), 201-18.

أما جيلات ليفي Gilat Levy، شريكةُ حياتي، فقد رأت هذا الكتاب منذ كان فكرة. وكانت نزعتها النسوية، إضافة إلى ذكائها الحاد، كنزًا ثمينًا

بالنسبة لي، كذلك كان تشجيعها وصبرها. وهي أيضًا شاهد حيّ على القليل الذي يمكن أن نتعلمه من التاريخ؛ فعلى الرغم من مشاركتها الكثيفة في هذا الكتاب، واطلاعها على ما يحتويه، فإنها لا تزال راضية أن تكون زوجتي.

المختصرات

AI	*Annales Islamologiques*
BSOAS	*Bulletin of the School of Oriental and African Studies*
EI²	*Encyclopaedia of Islam*, 2nd edition (Leiden, 1960)
IJMES	*International Journal of Middle Eastern Studies*
ILS	*Islamic Law and Society*
JAOS	*Journal of the American Oriental Society*
JESHO	*Journal of the Economic and Social History of the Orient*
MSR	*Mamlūk Studies Review*
SI	*Studia Islamica*

* * *

مقدمة المؤلف

١ / كان شهاب الدين أحمد بن طَوْق، وهو شاهد مُعدَّلٌ[١] عاش في دمشق أواخر القرن التاسع الهجري/ الخامسَ عشرَ الميلادي، يهوى الاحتفاظ بسجل مُفَصَّل لمعاملاته، كما لسائر الأحداث الأخرى التي لا تُنسى. وكان هذا هو نص ما خطَّه بيده في يومياته في التاسعَ عشرَ من صَفر عام ٨٩٠هـ (٧ مارس ١٤٨٥م):

«تاسع عشره، الاثنين المبارك:

في هذه الأيام كان هواء عاصف، كسر من لوز البستان واحدة من نصفها، من الكبار، ونزل على إنجاصَّة[٢] ثخينة براها من نصفها، وأذهب أشجارًا كثيرة. نعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا.

وفيه خَلعتُ الزوجة بسؤال منها، بشهادة ابن نور الدين الخطابي، ورفيقه ابن الدَّيْري، لاتهامات تقدمتني بالطلاق، وعلى فعل أشياء وعدم فعل أشياء؛ فبانت بذلك.

---

١ Notary: أي «كاتب العدل» كما نعرفه في أيامنا هذه. وقد آثرت هنا، وفي سائر المواضع فيما يلي، استعمال الاصطلاح القضائي والشرعي المعاصر. (المترجم).

٢ شجرة الإجّاص أو الكُمثرى. (المترجم).

وراجعنا بين يوسف بن خالد، ومُعتقة أمة سلطان، على عشرة أشرفية حَالَّةٍ في ذمته، بشهادة كاتبه وابن نور الدين الخطابي بجامع مَنْجَك بين الظهر والعصر، وعقد الشيخ مهنا، وقَبِل للزوج ابن الدَّيْري»[٣].

انتشر الطلاق أواخر العصور الوسطى في دمشق. وبوصف الشيخ شاهدًا مُعَدَّلًا، فإن «ابن طوق»، الذي كان يكسب رزقه من الشهادة على صكوك الزواج والطلاق من الأزواج الدمشقيين، سجَّل كثيرًا منها في يومياته. فبين انحسار العاصفة التي اجتاحت فناء منزله الخلفي، وعمله في المسجد بعد الظهيرة، بدا طلاق ابن طوق لزوجته كما لو كان حدثًا عارضًا في خضمِّ أعماله في ذلك اليوم. وأما عن أسباب الطلاق فلا تزال غامضة؛ إذ بدت العلاقة بين الزوجين على مر الزمن على ما يرام. بيد أن الإشارة الوحيدة التي وردت مشيرةً إلى تعكير الصَّفو بينهما تعود لثلاث سنوات مضت، عندما تشاجرا بسبب أساور ارتدتها ابنتهما فاطمة، عندها هدد ابن طوق زوجته بالطلاق إذا ما سمحت لفاطمة بارتدائها مجددًا[٤]. ولم يخل الأمر من بعض الخلافات المنزلية المعتادة التي طفت على السطح في الآونة الأخيرة، وذلك على خلفية علاقة ابن طوق بجاريته، فقد شعر الأخير أن جاريته تتعمد أن تظهر عدم

٣ شهاب الدين أحمد بن طوق، التعليق؛ يوميات شهاب الدين أحمد بن طوق (٨٣٤هـ/ ١٤٣٠م-٩١٥هـ/ ١٥٠٩م) مذكرات كتبت بدمشق في أواخر العهد المملوكي ٨٨٥هـ/ ١٤٨٠م-٩٠٨هـ/ ١٥٠٢م، تحقيق جعفر المهاجر، القسم الأول (٨٨٥هـ/ ١٤٨٠م-٨٩٠هـ/ ١٤٨٥م)، المعهد الفرنسي للدراسات العربية بدمشق، ٢٠٠٠، ١: ٤٤٩.

٤ المصدر نفسه، ١٥٣.

الاكتراث له؛ حتى إنه سجل ضربه لها بالعصا. وقد خلَّفت هذه الواقعة عنده شعورًا شديدًا بالخجل من نفسه[٥].

٢ وهناك أيضًا مسألة/ ديون الرجل المستحقة لتاجر نسيج يدعى زين الدين. ففي بداية الشهر المذكور حلف ابن طوق بالطلاق من زوجته ثلاثًا أنه إذا اضطر أن يسأل زين الدين قرضًا آخر، وديونه ما تزال قائمة بالفعل لم تسدد بعد[٦]. وعلى الرغم من أن اليوميات لم تسجل رده لزوجته مرة أخرى، فإن زوجته وضعت بعد شهرين ونصف مولودهما الثالث، وهي طفلتهما المسماة عائشة[٧]. وهنا فقط نتنبه إلى أنها كانت حبلى في شهرها السابع عندما وقع الطلاق بينهما.

وعلى صعيد المجتمعات الغربية؛ فإن تلك الزيادة اللافتة للنظر في معدلات الطلاق، خلال العقود العديدة الماضية، قد غيرت في النسيج الاجتماعي لهذه المجتمعات؛ ذلك أن الطلاق يرتبط دائمًا بكسر عميق للمعاني والقيم التقليدية للأسرة والزواج، والعلاقات بين الجنسين، وكذلك الدين. والأهم من ذلك كله، أن الطلاق ارتبط، بصرف النظر عن طبيعة النظرة إليه من حيث كونه خيرًا أم شرًّا، بمفهوم الحداثة *Modernity*. وربما يُعْزى انتشار الطلاق إلى جوانب متنوعة من الحياة الحديثة، منها: ضعف الإيمان، وانهيار القيم الأسرية، والفردية Individualism، مع اللّهاث خلف المصالح الشخصية، وارتفاع توقعات الزواج مجددًا، وارتفاع متوسط سنوات استمراريته المتوقعة، وزيادة الاستقلال الاقتصادي للمرأة، وأثر تمكُّن

٥ نفسه، ٤٣١.

٦ نفسه، ٤٤٢.

٧ نفسه، ٤٧٢.

الحركات النسوية Feminism. وبصفة عامة فإن الصلة بين الحداثة وارتفاع معدلات الطلاق دفعت كثيرين إلى التساؤل عن جدوى الزواج في المستقبل بوصفه عادة اجتماعية[٨].

كان هذا الجدال شأنًا أوروبيًّا محضًا، لو كان ثَمَّ من يهتم. فهناك العديد من الأعمال العلمية والشعبية التي تناولت ارتفاع معدلات الطلاق في الغرب، بيد أنها تجاهلت ما سجَّله التاريخ من أمثلة أخرى توضح ارتفاع نسبة الطلاق في هذه المجتمعات. المثالان الرئيسان لدينا هنا هما: اليابان ما قبل العصر الحديث، والجزء الإسلامي من جنوب شرق آسيا. ففي اليابان في القرن التاسع عشر، انتهت حالة واحدة من كل ثماني حالات زواج، على الأقل، بالطلاق[٩]. وكانت معدلات الطلاق في وسط جاوا وشبه جزيرة الملايو أعلى من ذلك؛ إذ وصلت إلى نحو ٧٠٪ في بعض القرى، واستمرت على هذا المنوال حتى وقت متأخر من منتصف القرن العشرين[١٠].

وقد كان الطلاق في هذه المجتمعات جزءًا لا يتجزأ من التقاليد؛ ومن ثم كان شيئًا مألوفًا وطبيعيًّا تمامًا، ولم ينطو على أية وصمة عار من شأنها أن تعيق

---

٨ عن الطلاق في المجتمعات الغربية؛ انظر:

R. Phillips, *Untying the Knot. A Short History of Divorce,* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991); L. Stone. *Road to Divorce: England 1530–1987* (Oxford: Clarendon Press, 1990).

9 Laurel L. Cornell, "Peasant Women and Divorce in Pre-industrial Japan," *Signs* 15 (1990), 710–32.

10 Gavin W. Jones, "Modernization and Divorce: Contrasting Trends in Islamic Southeast Asia and the West," *Population and Development Review* 23 (1997), 95–114.

هؤلاء المطلَّقين عن الزواج مجددًا. وقد كانت هناك معارضة مباشرة لذلك التطور القادم من الغرب، والمتمثل في الحداثة التي جلبت معها قدرًا أكبر من الاستقرار في الحياة الزوجية، واكَبه انخفاض في معدلات الطلاق[١١].

ومثَّل الشرق الأوسط، ما قبل العصر الحديث، مجتمعًا تقليديًّا آخر يعكس الطرح نفسه؛ حيث كانت معدلات الطلاق مرتفعة على الدوام، وعلى امتداد فترات طويلة من الزمن. وعلى الرغم من بعض التحفظات الحالية حول مدى التفكك الذي يكاد يتحقق للأسرة المسلمة المعاصرة نتيجة كثرة حالات الطلاق، فالحقيقة أن معدلات الطلاق كانت أعلى في العصر العثماني، أو في العصور الوسطى الإسلامية، مما هي عليه اليوم[١٢]. فعلى مدار عقد من البحث عن تاريخ الأسر العثمانية، استند، غالبًا، إلى أرشيفات المحاكم وسجلاتها المتوافرة، تبين لنا أن الطلاق كان ظاهرة/ شائعة في الحياة الأسرية. ٣ ففي حلب، إبان القرن الثامن عشر، كان الطلاق ظاهرة «شائعة»؛ إذ لم تقلَّ حالات الطلاق المسجلة سنويًّا عن ٣٠٠ حالة، وإن كنا نعتقد أن هناك كثيرًا

---

11 William J. Goode, *World Changes in Divorce Patterns* (New Haven: Yale University Press, 1993), 214–49.

١٢ عن الجدل الحالي في موضوع الطلاق في الشرق الأوسط؛ انظر:

M. Zilfi, "We Don't Get Along': Women and Hul Divorce in the Eighteenth Century," in M. Zilfi (ed.),*Women in the Ottoman Empire: Middle Eastern Women in the Early Modern Era* (Leiden: E. J. Brill, 1997), 264–5.

وعن المعدلات الحالية للطلاق في الشرق الأوسط؛ انظر:

Goode, *World Changes*, 270.

غيرها، بيد أن يد التسجيل لم تتطرق إليها[١٣]. كما سجلت محكمة نابلس العثمانية حالات زواج كثيرة لمن سبق لهم الزواج، مما يدلنا على «معدلات عالية نسبيًّا للطلاق»[١٤]. وتبدو لنا الصورة ذاتها في ارتفاع معدلات الطلاق، وتلك الوضعية الطبيعية لظاهرة الطلاق من خلال دراسات سجلات المحكمة العثمانية في كل من إستانبول والقاهرة وقبرص وصوفيا وعينتاب[١٥].

---

13 A. Marcus, *The Middle East on the Eve of Modernity: Aleppo in the Eighteenth Century* (New York: Columbia University Press, 1989), 206.

14 J. Tucker, "Ties that Bound: Women and Family in Eighteenth and Nineteenth-Century Nablus," in N. Keddie and B. Baron (eds.), *Women in Middle Eastern History: Shifting Boundaries in Sex and Gender* (New Haven: Yale University Press, 1992), 241. وانظر أيضًا J. Tucker, *In the House of the Law: Gender and Islamic Law in Ottoman Syria and Palestine* (Berkeley: University of California Press, 1998).

15 R. Jennings, "Divorce in the Ottoman Sharia Court of Cyprus, 1580–1640," *SI* 77–78 (1993), 155– 68; A. A. Abdal-Rehim, "The Family and Gender Laws in Egypt during the Ottoman Period," in A. El-Azhary Sonbol (ed.), *Women, Family and Divorce Laws in Islamic History* (Syracuse: Syracuse University Press, 1996), 96–111; S. Ivanova, "The Divorce between Zubaida Hatun and Essaied Osman Aga: Women in the Eighteenth-Century Shari'a Court of Rumelia," in El-Azhary Sonbol (ed.), *Women, Family and Divorce Laws*, 112–25; Zilfi, "'We Don't Get Along'"; L. Peirce, "'She is Trouble and I Will Divorce Her': Orality, Honor and Divorce in the Ottoman Court of 'Aintab," in G. Hambly (ed.), *Women in* =

ويبدو أن الطلاق كان أمرًا شائعًا في مجتمعات الشرق الأوسط في العصور الوسطى. ونظرًا لغياب السجلات العامة للمحاكم ما قبل العصر العثماني، فإن الأدلة تميل هنا لأن تكون نوعية أكثر منها كمِّية. فثمة دراسات عدة اعتمدت على دراسة الآراء الشرعية (الفتاوى) في كل من شمال إفريقيا والأندلس في العصور الوسطى، أعطتنا انطباعًا بوجود نمط متكرر من الطلاق[١٦].

= *the Medieval Islamic World: Power, Patronage, Piety* (London: Curzon Press, 1999), 269–300.

وقد بحثت الدراسات التالية في ظاهرة الطلاق في المجتمع العثماني، لكنها لم تتبع منهجًا نقديًّا في التعامل في مصادرها حسبما أعتقد:

M. Meriwether, *The Kin Who Count. Family and Society in Ottoman Aleppo, 1770–1840* (Austin: University of Texas Press, 1999), 130; F. Zarinebaf-Shahr, "Women, Law and Imperial Justice in Ottoman Istanbul in the late Seventeenth Century," in El-Azhary Sonbol (ed.), *Women, Family and Divorce Laws*, 87.

16 D. Powers, "Women and Divorce in the Islamic West: Three Cases," Hawwa 1 (2003), 29–45; D. Powers, "Women and Courts in the Maghrib, 1300–1500," in M. Khalid Masud, Rudolf Peters and David S. Powers (eds.), Dispensing Justice in Muslim Courts: Qadis, Procedures and Judgments (forthcoming); H. R. Idris, "Le mariage en Occident musulman d'aprés un choix de fatwás médievales extraites du Mi'yār d'al-Wanšarīsī," SI 32 (1970), 157–67; H. R. Idris, "Le mariage en Occident musulman. Analyse de fatwàs médiévales extraites du Mi'yār d'al-Wanšarīsī," Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée 12 (1972), 45–62; 17 (1974), 71–105; 25 (1978), 119–38; A. Zomeño, Dote y =

كما أن انتشار الطلاق بين الأقليات غير المسلمة في العصور الوسطى الإسلامية، دليل غير مباشر على تكرار حالات الطلاق بين الأغلبية المسلمة، حتى إن الكنيسة القبطية في مصر، تلك التي تنظر إلى الزواج بوصفه أصلًا وسرًّا مقدسًا غير قابل للفسخ، اضطرت في نهاية المطاف لإضفاء الشرعية على حالات محدودة من الطلاق في القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي. وهذا التغيير سمح للقانون الكنسي بمواكبة ما يجري على الأرض داخل المجتمع القبطي، الذي تأثر، بلا شك، بجيرانه من المسلمين[١٧]. وتجدر الإشارة إلى أن وثائق الجنيزا القاهرية، المتعلقة بالجالية اليهودية في القاهرة إبان العصور الوسطى، تظهر لنا كيف كان/ الطلاق في هذا العصر «أمرًا اجتماعيًّا شائعًا» بحيث ترتقي للمقارنة بمعدلات الطلاق «الذي انتشر بين العائلات اليهودية في أوروبا وأمريكا حتى الجيل الماضي، والذي يعد الأكثر شيوعًا بين الجاليات اليهودية أينما وجدت على مر العصور وعلى اختلاف الأماكن». وعلى أية حال، فإن جُلَّ المجموعة المبكرة التي عُثر عليها من الوثائق في الجنيزا كان وثائق طلاق[١٨].

٤

= matrimonio en al-Andalus y el norte de África. Estudio de la jurisprudencia islámica medieval (Madrid: Consejo Superior de Investigationes Cientificas, 2000).

17 Mohamed Afifi, "Reflections on the Personal Laws of Egyptian Copts," in el-Azhary Sonbol (ed.),Women, Family and Divorce Laws, 202–15; Jacques Masson, "Histoire des causes du divorce dans le tradition canonique copte (des origines au XIIIe siécle)," Studia Orientalia Christiana. Collectanea 14 (1970–1), 163–250; 15 (1972–3), 181–294.

18 S. D. Goitein, A Mediterranean Society. The Jewish Communities =

وعلى الرغم من انتشار الطلاق، بصورة معترف بها، في المجتمعات الإسلامية، ما قبل الحداثة، فإن المؤرخين ما زالوا بحاجة ماسة إلى دراسة إشكالية الطلاق بوصفها عادة اجتماعية. ففي معظم الدراسات التي بين أيدينا، ما يزال الباحثون يتناولون حالات الطلاق على أنها حدث قدَري بسيط. ففي دراسته عن حلب العثمانية، سلط أبراهام ماركوس Abraham Marcus الضوء على طريقة الطلاق، مع وجود معدلات وفيات عالية فصمت عُرى الأسر، وشتّتت شمل الآباء والأمهات والأطفال. بيد أنه تغاضى عن توضيح الفرق بين الطلاق الإرادي من حيث إنه ظاهرة إنسانية محضة، وتلك الأسباب الطبيعية التي نجمت عن نِسب الوفيات العالية[١٩]. وثمَّ مؤرخون آخرون عوَّلوا على أرشيفات المحاكم العثمانية لدراسة مجمل الأسباب الشرعية الشائعة التي أدت إلى زيادة ظاهرة الطلاق، مشيرين إلى أن «الخُلع» Consensual Separation بدا وكأنه نمطٌ شائعٌ من أنماط الطلاق، مقارنة بالطلاق من جانب الزوج[٢٠]. بيد أن القليل من هؤلاء المؤرخين استوقفهم السؤال الآتي: ما السبب في شيوع ظاهرة الطلاق على هذا النحو؟ وما طبيعة تلك الضغوط الاجتماعية التي حدت بالأزواج إلى الانفصال عن زوجاتهم في كثير من الأحيان؟ أو حتى اقترحوا ما من شأنه أن يخبرنا عن

= of the Arab World as Portrayed in the Documents of the Geniza, 6 vols. (Berkeley: University of California Press, 1967–93), vol. III, 260–72.

19 Marcus, *On the Eve of Modernity*, 198.

٢٠ انظره خاصة في:

Zilfi, "'We Don't Get Along'"; Peirce, "'She is Trouble and I Will Divorce Her.'"

طبيعة المجتمعات الإسلامية ما قبل الحداثة بوجه عام، وعلى الأخص أمور الزواج والأسرة والمجتمع الذكوري[٢١].

وعلى أية حال فإن الطلاق في المجتمعات الذكورية يبدو في جوهره ظاهرة متناقضة. فرغم أن الشريعة الإسلامية حَضَّتْ على القوامة أو الامتياز الذكوري patriarchal privilege، فإن الطلاق من شأنه أن يقوِّض دعائم ذلك المجتمع بزعزعة استقرار الأسر، وذلك من خلال زيادة عدد النساء العائلات للأُسر، ومن ثم الحط من قدر الزواج المثالي. فإذا سلمنا جدلًا بأن الأسرة تمثل، في حقب ما قبل الحداثة، النواة المركزية للمجتمع الإسلامي، فإنه يُفترض في تلك المؤسسة الاجتماعية أن تكون محصنة ضد الاختراق إلى أقصى حد ممكن، فمن الأولى أن نتوقع وقوع الطلاق وفق معدلات منخفضة قدر الإمكان. وبعبارة أخرى: إذا كانت الأسرة المثالية في المجتمعات الإسلامية في العصور الوسطى هي تلك الأسرة الذكورية، فمن شأن زيادة وتيرة الطلاق أن

٢١ المجتمع الذكوري أو الأبوي Patriarchal Society: مجتمع تقليدي، يُحكم فيه الذكور قبضتهم على السلطة الأولية المتمثلة في الأسرة، والسلطة العامة المتمثلة في الدولة، وذلك عبر تراتبية هرمية يكون فيها الأب رأس الهرم/ العائلة، ومن ثم شيخ القبيلة أو العشيرة، وصولًا إلى رأس الدولة. وتتفاوت المجتمعات الأبوية فيما بينها من حيث صرامة تطبيق القيم الأبوية أو الذكورية، وأهمها الاكتراث لروابط القربى من العصب (عمومة)، وتهميش روابط القربى الناجمة عن المصاهرة (الخئولة)، وهو ما يعرف بمبدأ «العصبية». وتوضع الإناث في المجتمعات الأبوية تحت وصاية الذكور عبر سلطة مستمدة من رموز وتفسيرات دينية وأخلاقية متحفظة، ترفض بعناد، أو تعمل على الحدِّ من مغادرة الإناث مجالهن الخاص (البيت/ الأسرة/ رعاية الأطفال) إلى المجال العام (العمل/ السوق/ السياسة والشأن العام) عبر قصر وسائل الامتياز الاجتماعي المؤهِّلة للسيطرة على الملكية، على الذكور فحسب. (المترجم).

تؤدي بالتأكيد إلى جعل تلك المؤسسات العائلية أقل مثالية، كما أن أعدادًا متزايدة من النساء كن يضطررن لكسب قوت يومهن اعتمادًا على أنفسهن. أضف إلى ذلك أن المجتمعات الإسلامية في العصور الوسطى أخذت تنظر شَزْرًا إلى الشابات العزباوات على أنهن يمثلن تهديدًا للأخلاق، فإذا كنا نعدُّ الزواج مكافأة كبرى لكل من الرجال والنساء على حد سواء، فإننا كنا نتوقع أن يتم اللجوء إلى الطلاق بوصفه خيارًا أخيرًا. بيد أن كل هذه الافتراضات لا تشكل واقعًا واضحًا بالنسبة لجزء كبير من تاريخ الشرق الأوسط الإسلامي.

ويحاول هذا الكتاب شرح ماهية تلك الأسباب الاقتصادية والقانونية والاجتماعية التي وقفت خلف انتشار ظاهرة الطلاق في مدن الشرق الأوسط من القاهرة ودمشق والقدس في العصر المملوكي (٦٤٨هـ - ٩٢٣م/ ١٢٥٠هـ - ١٥١٧م). نقطة البداية هي ظهور دولة المماليك في مصر وسوريا وفلسطين، التي قامت بتوطيد دعائمها عن طريق نخبة عسكرية كبيرة تألفت من العبيد السابقين (المماليك)، الذين قسَّموا بدورهم، كيفما اتفق، على الأسر العسكرية القائمة آنذاك، يرأسها ذلك السلطان المقيم في القاهرة العاصمة. أما نقطة النهاية فتتمثل في زوال تلك الدولة على أيدي العثمانيين، وهو الحدث الذي قُدِّر له أن يكون بمثابة نهاية النظام السياسي والاجتماعي في العصور الوسطى. ويشكل هذان القرنان ونصف القرن من/ حكم المماليك ٥ وحدة واحدة لدولة حكمت من خلال مؤسَّسات سياسية وقانونية ثابتة، كثير منها يمكن أن نعزوه إلى أول سلاطين المماليك. لكنها تشكل، في الوقت ذاته، عصر المتغيرات الجذرية. فمن وجهة نظر التاريخ الأسري، ينبغي أن تُقسَّم تلك الفترة على طول خط الصدع مع وقوع أول طاعون في عام ٧٤٩هـ/ ١٣٤٨م. وهو الوباء الذي تكرَّر دوريًّا على فترات تراوحت بين

عشر إلى خمس عشرة سنة، مخلّفًا وراءه معدلات مذهلة للوفيات جراء الوباء، وصلت أحيانًا إلى ثلث عدد السكان في المناطق الحضرية. تلك الكارثة الديموغرافية، إلى جانب الانعكاسات الاقتصادية المؤلمة لها، تسببت بشكل غير مباشر في تحولات عميقة في علاقات الجنوسة[٢٢] داخل الأسرة.

لقد شكّل سكان القاهرة المملوكية ودمشق والقدس قطاعًا مستعرضًا من الفروق الحادة في الثروة، والرتبة، واللغة، والدين. فتكونت النخبة العسكرية الحاكمة من هؤلاء الذين يمتطون ظهور الجياد، ويتبادلون الحديث

---

٢٢ الجنوسة Gender: مصطلح حديث نوعًا ما؛ استخدم للمرة الأولى في الربع الأخير من القرن المنصرم من قبل آن أوكلي Ann Oakley في دراستها المعنونة: Sex, Gender and Society، وهي الدراسة التي نشرت في لندن عام ١٩٧٢. ولا يزال الباحثون العرب يظهرون اضطرابًا واضحًا في تعريب ذلك المصطلح؛ فمنهم من يفضل مصطلح «الجنسانية»، وبعضهم يميل إلى استخدام مصطلح «الجنسوية» أو «الجنوسة»، والأخير هو الأكثر شيوعًا بين الباحثين العرب؛ ربما لأنه يأتي على وزن ذكورة وأنوثة. على أية حال فإن الجنوسة تُعنى ببحث مكانة الرجل والمرأة ودورهما في المجتمع، بصرف النظر عن الاختلافات البيولوجية بينهما. وبعبارة أخرى: تتعلق الجنوسة بدراسة السلوك الاجتماعي للرجل والمرأة من منطلق الكينونة الإنسانية، بغض الطرف عن النوع. وتسعى الجنوسة إلى الإجابة عن السؤال الاجتماعي: «كيف يتوقع المجتمع من الرجال والنساء أن يتصرفوا أو يظهروا السلوك الاجتماعي (الملائم لنوع الجنس) تجاه قضية بعينها أو موقف بعينه». على هذا الأساس، يتوقع المجتمع من النساء أن يتصرفن وفق رموز اجتماعية بعينها، تقوم على أفكار نمطية تحظى بالقبول العام في المجتمع، مراعية ومستوعبة الأنوثة كعنصر أولي، وفي الوقت ذاته يتوقع المجتمع من الرجل أن يقوم بدوره الاجتماعي المعرّف والقائم بدوره على رموز نمطية مجتمعية ذات أبعاد أخرى، تأخذ بعين الاعتبار الذكورة كعنصر أولي. ومن ثم يمكن القول: إن الجنوسة، في التحليل الأخير، ليست سوى انعكاس اجتماعي حضاري لظاهرة بيولوجية بحتة. (المترجم).

فيما بينهم باللغة التركية أو الجركسية. وقد عاونهم طبقة من الناطقين بالعربية مثلوا النخبة المثقفة، الذين شغلوا الوظائف في الجهاز البيروقراطي للدولة إلى جانب القضاء. ذلك الجهاز الإداري للدولة الذي اشتمل على بعض من أكبر العواصم في عالَم العصور الوسطى، وأبرزها القاهرة، العاصمةُ التي وصل عدد سكانها إلى ربع مليون نسمة آنذاك. كما شكل سكان هذه المدن خليطًا من الجماعات العرقية والإثنية المختلفة، بما في ذلك أقليات معتبرة من النصارى اليهود، والذين تمتعوا بالاستقلال الذاتي في تطبيق شريعتهم بأنفسهم فيما يتعلق بقانون الأسرة. بيد أن التركيز الرئيس لهذا الكتاب سينصب على تطبيق قانون الأسرة الإسلامي بين الأغلبية السُّنية المسلمة، على أن يصبح واضحًا أنه على الرغم من الاختلافات في الأطر القانونية والتشريعية، فإن المسلمين واليهود والنصارى، بشكل عام، اشتركوا في هياكل متماثلة للأسرة، فضلًا عن مفاهيم متماثلة، إلى حد ما، عن الأسرة المثالية. ومن ثم جاز لنا أن نقول: إن أسرة الجنيزا اليهودية لم تكن بعيدة جدًّا عن الأسرة المسلمة في العصر المملوكي.

لقد كان معدل وقوع الطلاق في المجتمع المملوكي مرتفعًا على نحو ملحوظ. وتعطينا يوميات شهاب الدين ابن طوق دليلًا كافيًا على انتشار الطلاق في دمشق أواخر القرن التاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادي، كما أن عمل العالِم المصري المعاصِر محمد بن عبد الرحمن السخاوي (المتوفى ٩٠٢هـ/ ١٤٩٧م)، يعطينا الانطباع نفسه بالنسبة للقاهرة. ففي كتابه الضخم «الضوء اللامع»، الذي يحتوي على ١٢٠٠٠ ترجمة للرجال والنساء، سجَّل السخاوي معلومات عن التاريخ العائلي لقُرابة ٥٠٠ امرأة[٢٣]. ويعد هذا

٢٣ محمد بن عبد الرحمن السخاوي، الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، تحقيق =

النموذج الأكبر لدينا لأي عصر من عصور الإسلام، وقد قام الباحث بتحليل الموضوع بشكل أكثر تفصيلًا في هذا الكتاب لاحقًا[٢٤]، وتبين لنا من خلاله وجود نمط من الطلاق أو الزواج الثاني المتكرر من قبل النساء في العصر المملوكي. فثلث عدد النساء اللائي ذكرهن السخاوي تزوجن لأكثر من مرة على الأقل، وكثيرات منهن تزوجن ثلاث مرات وربما أكثر. وعلى ذلك فإن السبب في ارتفاع معدلات الزواج لمرات عدة هو في الأساس ارتفاع وتيرة الطلاق. واستنادًا إلى تراجم السخاوي، فإن ثلاثة من أصل عشرة من حالات الزواج في القاهرة في القرن التاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادي انتهت بالطلاق[٢٥].

٦ / وتفرض علينا مسألةُ الطلاق المتكرر في المجتمع المملوكي إعادة التفكير في العلاقات بين الجنسين في المجتمعات الإسلامية في العصور الوسطى، لا سيما تلك المتعلقة بالأبعاد الاقتصادية والقانونية. فمن منظور

= حسام القدسي، ١٢ مج، (القاهرة، مطبعة القدسي ١٩٣٤-٦).

٢٤ انظر: الفصل الرابع من هذا الكتاب. (المترجم).

25 B. Musallam, "The Ordering of Muslim Societies," in F. Robinson (ed.), *The Cambridge Illustrated History of the Islamic World* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 186–97; Y. Rapoport, "Divorce and the Elite Household in Late Medieval Cairo," *Continuity and Change* 16/2 (August 2001), 201–18. وانظر أيضًا H. Lutfi, "Al-Sakhāwī's *Kitāb al-Nisā* as a Source for the Social and Economic History of Muslim Women during the Fifteenth Century AD," *Muslim World* 71 (1981), 104–24; R. Roded, *Women in the Islamic Biographical Dictionaries: From Ibn Sa'd to Who's Who* (Boulder: Lynne Rienner, 1994).

اقتصادي؛ نحن بحاجة ماسّة إلى إعادة النظر في قضية استقلال المرأة الاقتصادي داخل نطاق الزواج وخارجه. إذ لما كان الطلاق ظاهرة شائعة جدًّا، وربما كان في بعض الأحيان تعسفيًّا، فإن المرأة لم يكن بمقدورها أن تعتمد على زوجها كما أراد فقهاء المسلمين لنا أن نعتقد. وتشير حالات الطلاق المتكررة إلى أن الزواج لم يكن وعدًا للنساء بالأمن المالي، ووجب أن تكون هناك بدائل متاحة فيما يتعلق بمصادر الإنفاق للمطلقات (وكذلك الأرامل) من النساء.

أما من المنظور القانوني؛ فإن فكرة الطلاق، على اعتبار أنها حق أصيل للرجل، تحتاج لأن توضع في سياقها الاجتماعي. فهل كان تزايد معدلات الطلاق نتيجة بسيطة لسهولة الطلاق الذي سمحت به الشريعة الإسلامية؟ وهل ينبغي على تاريخ الطلاق، كما اقترح أحد الباحثين، أن يكون جزءًا من «تواريخ الكوارث»، من شأنه أن يوضع جنبًا إلى جنب مع حوادث العُنف الأسري؟"[٢٦] جزئيًّا، يبدو أن تلك الأسئلة ينبغي أن تصاغ هكذا: مَنْ شَرَع في غالبية حالات الطلاق، الرجال أم النساء؟ وما الأسباب الأكثر شيوعًا التي كمنت خلف الطلاق؟ بيد أن تكرار حالات الطلاق بقيمته كرمز للذكورية يتطلب منا طرح السؤال الأكبر، ألا وهو: كيف تَرجم قانون الأسرة الإسلامي الطلاق، بوصفه تقاطعًا للقانون مع المجتمع، إلى واقع في زيجات العصور الوسطى؟

كانت الأسباب الاقتصادية والآثار المترتبة على حالات الطلاق

---

26 Dalenda Largueche, "Confined, Battered and Repudiated Women in Tunis since the Eighteenth Century," in El-Azhary Sonbol (ed.), *Women, Family and Divorce Laws*, 259.

المتكررة، وعلى وجه الخصوص ما يتعلق بموضوع الاستقلال المالي للمرأة، هي موضوع الفصول الثلاثة الأُولى من هذا الكتاب. إذ ركز **الفصل الأول** على المهور التي دُفعت للعرائس المملوكيات؛ تلك المهور التي كانت دائمًا تمنح للعروس في شكل «الجهاز»، وكانت عاملًا رئيسًا في تحديد درجة الاستقلال الاقتصادي للمرأة، وخاصة بين طبقة النخبة من المماليك. كما كان المهر نمطًا من أنماط توزيع الإرث قبل الوفاة يُسْتَحقُّ للبنات فحسب. وذلك بعيدًا عن كونه هدية. فما أن يمنح المهر للعروس، حتى يصبح ملكية حصرية لها، وتحت تصرفها المباشر، سواء بعد زواجها، أو بعد ترمُّلها أو طلاقها.

وركز **الفصل الثاني**، في غالبه، على النساء العاملات، من ذوات المهور الأقل قيمة. فأجور النساء، سواء اكتَسَبْنها وهن متزوجات أم لا، أمر بالغ الأهمية لفهم توازن القوى بين الأزواج والزوجات داخل الأسرة، فضلًا عن فهم ظاهرة الطلاق المتكرر. فقد أتت معظم تلك الأجور من خلال العمل في صناعة النسيج، وبالتالي سمحت لكثير من النساء بالبقاء عزباوات فترات طويلة من الزمن، ومن ثم شكَّلْن أقلية كبيرة غير معروفة لنا في مجتمعات العصور الوسطى الإسلامية.

وتناول **الفصل الثالث** اقتصاديات الزواج في حد ذاتها. فثمَّة سمة لافتة في زواج المماليك، وهي ذلك المعيار الذي كان الأزواج والزوجات يقدرون به القيمة المالية لجوانب مختلفة من علاقتهم الإنسانية آنذاك؛ إذ دخلت العقود النقدية القياسية من السوق لتتحدى المثل الأعلى للاستقلال الذاتي والبنية الهرمية للعائلة الذكورية، جنبًا إلى جنب مع التسييل المالي للنفقة الزوجية، فشكَّلا عاملًا رئيسًا في تحديد معدلات الطلاق وأنماطه في المجتمع المملوكي.

٧ / ولما كان عدم المساواة [بين الزوجين] سمة أساسية في الشريعة الإسلامية، حيث يستطيع الزوج أن يطلق زوجته وقتما شاء، فقد غدا واحدًا من العَوامِل الرئيسة لسيطرة الزوج على زوجته. فالحق المطلق للأزواج في الطلاق وفقًا لإرادتهم، يماثل الحق المطلق للسيد في عتق عبد له[٢٧]، لقد كانا

٢٧ سيبني المؤلف عددًا من استنتاجاته على تلك المقدمة المضللة، وسيكررها في مواضع أخرى لاحقة. وهو يخلص منها إلى أن العلاقة بين الرجل وزوجته في الإسلام تقوم على المبدأ ذاته الذي تقوم عليه علاقة السيد بعبده. وسيرى القارئ أن المؤلف، الذي كثيرًا ما ركز على الفرق بين الإطار الشرعي النظري، والتطبيق العملي فيما يتعلق بالأحوال الشخصية في الشريعة الإسلامية، قد غض الطرف، مطلقًا، فيما يتعلق بسماح الشريعة الإسلامية للمرأة بالاحتفاظ لنفسها بحق البقاء في عصمة الزوج أو قطع تلك العصمة. فإذا شرطت المرأة على رجلها في عقد نكاحها أن يكون طلاقها منه بيدها لا بيده، ووافق الرجل على ذلك الشرط، كان العقد صحيحًا، وكان لها هذا الحق دونه، بلا خلاف بين جمهور الفقهاء. واختلف الفقهاء فيما إذا كان طلاقها لنفسها من زوجها بائنًا أو رجعيًّا. انظر: ابن رشد الحفيد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، (القاهرة، دار الحديث ٢٠٠٤) ٣: ٩١-٩٣.
فإذا قيل: إن حق تمليك الزوجة طلاقها لا يقع إلا برضا زوجها، ومن ثم فهو تنازل من الزوج لزوجته عن حقه في فض عقد النكاح متى شاء، أي إن الطلاق في التحليل الأخير حق أصيل للرجل دون المرأة بموجب مبدأ القوامة، وإن تنازل لها عنه أو ملَّكها إياه؛ فإن الخلع يعد أيضا حقًّا أصيلًا للمرأة في الخروج من عصمة زوجها بإرادتها الحرة. ومن ثم يعتبر حق المرأة في خلع زوجها معادلًا موضوعيًّا لحق الرجل في طلاق زوجته. ومهما قيل عن أن الزوج يساوم الزوجة على طلاقها ويجبرها على التنازل عن صداقها في نظير الطلاق، فإن ذلك مردود عليه بأن الطلاق من جانب الزوج له عواقب وتبعات مالية أيضًا تقع على عاتقه. وسيقر المؤلف نفسه لاحقًا بأن غالبية حالات الطلاق في العصور الوسطى كانت خُلْعًا بسبب تلك التبعات المالية المترتبة على الطلاق التعسفي كما يسميه. ويبدو أن الشريعة الإسلامية قصدت تعويض الطرف المتضرر من فصم عرى الزوجية ماديًّا. فأين هذا من علاقة السيد بعبده؟! وأين هذا من القول بعدم مساواة الشريعة الإسلامية بين الزوجين؟!! (المترجم).

رمزين مطلقين للسلطة الذكورية. بيد أن الطلاق ما كان أبدًا شأنًا لطرف واحد. هنا يوضح **الفصل الرابع** كيف أن بعض النساء استطعن التلاعب بهذه القيم الذكورية في سبيل الحصول على الطلاق، وكيف قمن باستخدام نفوذهن المالي في سبيل إجبار أزواجهن على منحهن الطلاق.

كما أن الدور المتناقض للطلاق في الهيمنة، وكذلك تقويض الدعائم الذكورية في آن واحد، هو صميم موضوع **الفصل الخامس**، الذي تناول بالدراسة استخدام يمين الطلاق. فالطلاق من جانب واحد هو رمز مطلق للنظام الذكوري، ومن هنا فقد كان أساس النوع الأكثر رسمية وإلزامًا من أيمان القَسم في العصر المملوكي، كما كان السبب، أيضًا، في كثير من حالات الطلاق غير المرغوب فيها. لذا انصبَّ التركيز الرئيس لهذا الفصل على محاولة المصلح الديني تقي الدين ابن تيمية (المتوفى ٧٢٨هـ/ ١٣٢٨م) تغيير ما أجمع عليه أهلُ السُّنة فيما يتعلق بأيمان الطلاق، والتي زجَّت به، وبأتباعه من بعده، في غياهب السجون.

تقدم دراسة الطلاق في العصر المملوكي، تقريبًا وبحكم الضرورة، تاريخًا من منظور جنوسي. وتحليلًا لعلاقات القوى داخل الأسر يمكن أن يسهم في تاريخ المماليك السياسي والاقتصادي بمناهج تتجاوز حدود المعادلة التبسيطية للنظام السياسي الذكوري بشقيه العام والعائلي. فتكشف السلطة غير العادية التي تمتاز بها أيمان الطلاق بدورها عن السلطات الزوجية التي استغلت في عمليات الأخذ والرد وتعزيز الالتزامات الاجتماعية، والتي ذهبت إلى مدى أبعد من المجال الأسري الضيق. كما أن فهمنا لصناعة النسيج في الشرق الأدنى في العصور الوسطى يصبح أكثر ثراء وأكثر تعقيدًا في الوقت ذاته، بعد الاعتبار لمساهمات الغزَّالات والمطرِّزات والخيَّاطات. وحتى هبات

الإقطاع للعسكريين، عندما ينظر إليها من خلال العدسات الجنوسية، تبدو كأنها نشأت من المنطق العائلي ذاته في توريث المناصب في المؤسسات الدينية. وذلك التدخل المتزايد للنظام القضائي في الحياة الزوجية، قابلته زيادة في معدلات التسييل المالي للنفقة الزوجية، وهو ما من شأنه أن يخبرنا بالكثير عن دور القانون، وعن سلطة الدولة ضمنًا.

وفي الختام أنصحُ كلَّ من يطلب رواية كبيرة، في هذا الكتاب، عن نظام التمييز الذكوري في الإسلام، أن يبحث عنها في مكان آخر. لقد حاولت، كما نصحت ليلى أبو لُغد *Lila Abu Lughod*، مراعاة العوامل الآتية في دراستي: «التحديد، والخصوصية، والممارسة العملية على الأرض، والمكان، والطبقة الاجتماعية والسياق الزمني، وتجارب النساء وديناميات الجنوسة»[٢٨].

وسيحاول هذا الكتاب إفراد تلك التجارب لهؤلاء الناس الذين عاشوا في ذلك العصر، أمثال «ضيفة الخياطة» أو الجارية «زمرد» بزيجاتها المتتالية. والتي أضحت معالجتي لها خطرة من جهة اقترابها من حد السرد القصصي المجرد. لقد سعيت حثيثًا لاستخلاص المشاعر الإنسانية من خضم النصوص التاريخية والوثائق الجافة، وسردت في هذا الكتاب بعضًا من الجوانب الشخصية والحميمة في حياتهم. ونشدتُ عرضها بتفاصيلها، واستعراضها بأقسامها الممتدة. وبالنسبة للشخصيات المذكورة آنفًا؛ لم تكن هذه الدراسة مجرد رؤية مجردة لحالات أردت بها إقامة الدليل على وجهة نظر ما. آمُل أن تكون رؤيتي جديرة بهم.

---

28 L. Abu Lughod, "Feminist Longings and Postcolonial Conditions," in L. Abu Lughod (ed.), *Remaking Women. Feminism and Modernity in the Middle East* (Princeton: Princeton University Press, 1998), 22.

٨

/ المصادر

نعرف، على الأرجح، عن المرأة في العصر المملوكي أكثر مما نعرفه عنها في مجتمعات إسلامية أخرى[٢٩]؛ فقد خلّف لنا المجتمع المملوكي ثروة من المصادر الفقهية والأدبية، المتعلقة بالحياة الخاصة أو العائلية بأفراده، ومن شأن هذه المصادر أن تعوِّض الغياب شبه الكامل لسجلات المحاكم. وهذا ينسحبُ أيضًا على حِقَبٍ أُخر من العصور الوسطى الإسلامية، ومع ذلك فعدد قليل جدًّا من الوثائق المملوكية كتبت له النجاة من هذا المصير، فوصلنا بصيغته الأصلية. أعني مجموعة وثائق الحرم القدسي الشريف *The Haram collection*، والتي تتألف من نحو ألف وثيقة، انبثقت، على الأرجح، من أرشيف قاضٍ بتلك المحكمة في وقت متأخر من القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي. ويمثل ذلك الأرشيف السجلَّ الوحيد للمحاكم المملوكية مما في حوزتنا من وثائق ذلك العصر. وقد فَهْرس دونالد ليتل *Donald Little* هذه الوثائق، وصنَّفها أيضًا، كما كانت موضوعًا لدراسة هدى لطفي *Huda Lutfi*، التي أولت اهتمامًا فائقًا لمسائل الجنوسة *Gender*[٣٠]. وقد سلمت من

---

29 Ahmad ʻAbd al-Rāziq, *La femme au temps des Mamlouks en Egypte* (Cairo: Institut français d'archèologie orientale, 1973),

وهو مدخل مفيد على الرغم من تركيزه الشديد على النخبة العسكرية، وغلبة روح السرد عليه. عنه انظر:

N. Keddie, "Problems in the Study of Middle Eastern Women," *IJMES* 10 (1979), 225–40.

30 D. Little, A Catalogue of the Islamic Documents from al-Haram aš-Šarīf in Jerusalem (Beirut and Wiesbaden: F. Steiner, 1984); =

عوادي الدهر، أيضًا، مئات من وثائق الوقف القاهرية، التي تعود إلى وقت متأخر من القرن التاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادي. وبالنسبة لإسهامها في فهم طبيعة العلاقات بين الجنسين في المجتمع المملوكي، فقد سبق أن درسها كارل بتري *Carl Petry*[٣١]. أما الوثائق ذات الصلة المباشرة في دراسة الطلاق في العصر المملوكي فهي نحو اثني عشر عقدًا من عقود الزواج الإسلامي من العصر المملوكي، اكتُشفت خلال الحفريات الأثرية في مصر. كما أضافت وثائق الجنيزا *The Geniza documents* عددًا ليس ذا بالٍ من الوثائق المتعلقة بالزواج والطلاق عند اليهود؛ إذ إن معظم وثائق الجنيزا تعود مباشرة إلى العصر الفاطمي.

وفي حين تبدو الأدلة الوثائقية ضعيفة، هناك ثروة من الأنواع الأخرى من المصادر الشرعية من العصر المملوكي، تشتمل على كُتب الوثائق والشروط[٣٢] التي تضمنت نماذج من وثائق شاع استخدامها عند الشهود المعدَّلين، كما تشتمل أيضًا على تجميعات للفتاوى الشرعية *Responsa* التي

= H. Lutfi, Al-Quds al-Mamlukiyya: A History of Mamluk Jerusalem Based on the Haram Documents (Berlin: K. Schwarz, 1985); H. Lutfi, "A Study of Six Fourteenth-Century Iqrārs from al-Quds Relating to Muslim Women," *JESHO* 26 (1983), 246–94.

31 C. Petry, "Class Solidarity Versus Gender Gain: Women as Custodians of Property in Later Medieval Egypt," in Keddie and Baron (eds.), *Women in Middle Eastern History*, 122–42.

٣٢ يطلق عليها المؤلف هنا، وفي سائر المواضع التي يأتي فيها على ذكرها، «كتب الأدلة الشرعية legal manuals»(!؟). وقد آثرت استخدام اسمها الذي عُرفت به بين صنوف الكتب في التراث الإسلامي، هنا وفي سائر المواضع التي ذُكرت فيها على امتداد صفحات الكتاب. ومن ثم لن أشير مجددًا إلى هذا الإجراء. (المترجم).

عُرضت على المفتين المعاصرين، يتعلق أغلبها بأسئلة من واقع الحياة. وهناك أيضًا أوصاف تتعلق بالإجراءات القضائية في كتب الحوليات من ذلك العهد، منها ما هو من تأليف بعض موظفي المحاكم أنفسهم. أما الموضوعات الشرعية فقد كانت محل مناقشة أيضًا من مؤلفي الرسائل الأخلاقية في المقام الأول؛ ذلك أن الممارسة القضائية، آنذاك، مالت إلى الانحراف عن السلوك الأخلاقي القويم. والعمل الأكثر شهرة من هذا النوع من الأدب المملوكي الأخلاقي هو «المدخل» للفقيه المالكي ابن الحاج (المتوفى ٧٣٧هـ/ ١٣٣٦-٧م)[٣٣]. لقد احتل الطلاق مكانًا بارزًا في كل هذه الأنواع من المصادر الشرعية سالفة الذكر؛ لأن القانون الجنائي كان، على نحو رئيس، من اختصاص المحاكم الوضعية التي رأسها المسئولون العسكريون، أما قانون الأسرة والقانون التجاري فقد كانا من الاختصاصات المباشرة للقضاة والمفتين.

وعلى المرء أن يأخذ في الاعتبار تعددية النظام القانوني المملوكي إبان شروعه في استخدام المصادر الشرعية المملوكية؛ إذ سمحت تلك التعددية للأفراد بالتعامل مع القانون بطريقة استراتيجية. فقد أباح النظام القضائي المملوكي للمتقاضين اختيار / المذهب الذي يجدونه الأنسب لهم في التعامل مع القضية الماثلة. ومثَّل المذاهب السُّنية الأربعة، السائدة في القاهرة ودمشق قاضٍ لقُضاة المذهب، وخلال القرنين الثامن والتاسع الهجريين/ الرابع عشر والخامس عشر الميلاديين جرى تعميم ذلك النموذج ليشمل معظم المراكز ٩

33 H. Lutfi, "Manners and Customs of Fourteenth-Century Cairene Women: Female Anarchy Versus Male Shar'ī Order in Muslim Prescriptive Treatises," in Keddie and Baron (eds.), *Women in Middle Eastern History*, 99–121.

الحضرية المملوكية الأخرى[٣٤]. ومن الجليّ أن تلك الاختلافات بين مذاهب أهل السُّنة الأربعة سمحت للمتقاضين بمساحة كبيرة للمناورة. على سبيل المثال، فإن العروس التي ترغب في إدراج شروط معينة في عقد نكاحها يمكن أن تحتكم هنا لقاضٍ حنبلي، ما دام الحنابلة، دون غيرهم، هم الذين يقرون بشرعية تلك الشروط بعينها. ويبدو أن انتماء المتقاضين لمذهب الخصوم نفسه لم يكن له أي اعتبار[٣٥].

وهناك سمة أخرى من سمات تلك التعددية في النظام القانوني، هي تلك الفتاوى الصادرة عن المفتين. فبدلًا من المثول أمام القاضي مباشرة، كان بإمكان المتقاضين رَفْعُ قضيتهم إلى المفتي، الذي سيكون رأيه هنا إقرارًا للحق، بيد أن حكمه غير قابل للتنفيذ؛ إذ إن سلطته لم تستند إلى أي منصب رسمي، وذلك على الرغم من أن معظم المفتين كانوا إما من العاملين في القضاء، وإما

34 J. Escovitz, “The Establishment of Four Chief Judgeships in the Mamluk Empire,” *JAOS* 102 (1982), 529–31; J. Nielsen, “Sultan al-Zāhir Baybars and the Appointment of Four Chief Qādīs, 663/1265,” *SI* 60 (1984), 167–76; S. Jackson, “The Primacy of Domestic Politics: Ibn Bint al-A’azz and the Establishment of the Four Chief Judgeships in Mamluk Egypt,” *JAOS* 115 (1995), 52–65; Y. Rapoport, “Legal Diversity in the Age of *Taqlīd*: The Four Chief Qadis under the Mamluks,” *ILS* 10/2 (2003), 210–28.

٣٥ عن إمكانية المتقاضي اختيار المذهب الأكثر مناسبة له من بين المذاهب السنية الأربعة عند رفع القضية أمام المحاكم، مع الاعتبار لقانون الأسرة وفقًا لسجلات المحاكم العثمانية انظر:

Abdal-Rehim, “The Family and Gender Laws in Egypt”; Tucker, *In the House of the Law*, 83 ff.

من ذوي المناصب في المؤسسات العلمية الأخرى. أو بعبارة أخرى: كانت وظيفة المفتي والقاضي تكمل كل منهما الأخرى. فأولًا، ليأتِ الجواب المواتي من المفتي قبل مرحلة التقاضي أمام قاضي المحكمة. ثانيًا، بينما ينبغي على القاضي اتباع الأصول الراسخة لمذهبه، فإن المفتي (حتى لو كان الرجل نفسه) ظل قادرًا على تحدي مذهبه. فالمفتون المشهورون كانوا قادرين على أداء وظيفة «الفقيه المشرّع»، فبحكم احترام الفضيلة، مع مسئولية التوضيح، وإضفاء الشرعية على الرأي الفقهي، تمكّنوا من إحداث ذلك التغيير الشرعي في نهاية المطاف[٣٦]. ثَمّ اثنان من بين هؤلاء المشرعين كانا الأكثر شهرة في العصر المملوكي: أحدهما: ابن تيمية المذكور آنفًا، وهو ذلك الفقيه الحنبلي الذي لم يشغل أي منصب رسمي في حياته. أما الثاني فمعاصره تقيُّ الدين السبكي (المتوفى ٧٥٦هـ/ ١٣٥٥م) قاضي قضاة الشافعية.

وإذا كانت دراسة الزواج والطلاق في العصر المملوكي ممكنة، فإن الفضل في ذلك يعود أولًا وقبل كل شيء إلى كُتّاب التراجم، الذين تعد مادة كتبهم هي الأكثر فائدة في هذا الصدد، بين الكتابات التاريخية المملوكية الأخرى. إذ نجد في العصر المملوكي إنتاجًا غير مألوف من كتب التراجم، ولا سيما تلك الأعمال التي خصصت للترجمة للمؤلف[٣٧]. كما أن التراجم، غالبًا ما

36 W. Hallaq, *Authority, Continuity and Change in Islamic Law* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), 166–235.

37 Dwight F. Reynolds, *Interpreting the Self. Autobiography in the Arabic Literary Tradition* (Berkeley: University of California Press, 2001), 52–71.

كانت تُقحم في كتب الحوليات في الأعمال التاريخية. وكثير من كتب التاريخ المملوكية وموسوعات التراجم الكبيرة يمكن أن تقرأ كالمذكرات، ما دام مؤرخو العصور الوسطى استفاضوا في الحديث عن أسرهم، وأطفالهم، بل وقريباتهم من النساء. حتى إنهم قدموا لنا أيضًا بعض المعلومات الخاصة عن الأصدقاء أو المعارف، الذين كان يأملون في تخليد ذِكْرهم من خلال تلك النصوص[٣٨]. / ومن المعتاد، في إطار التاريخ السياسي، أن يكون الزواج في المقام الأول عبارة عن مصاهرة سياسية، أو بمثابة تحالف معلن بين اثنتين من الأسر أو السلالات الحاكمة. وعلى الرغم من أن ثمة كتابات تاريخية مبكرة تعاملت أيضًا مع موضوعات مماثلة، فإنه بإمكاننا، وينطبق ذلك على العصر المملوكي فحسب، أن ننظر إلى ما هو أبعد من قصر الحاكم. إذ يتحدث الكتاب المعاصرون عن حياتهم الخاصة، ويسلِّطون الضوء على عائلات تضم، في الأغلب الأعم، المدنيين المنتمين إلى الطبقتين العليا والوسطى، وهي الطبقات نفسها التي انتمى إليها هؤلاء الكتَّاب. ١٠

وبصفة عامة يمكننا أن نتوقع تفاصيل أكثر حميمية عن حياة الأسرة من مؤلفي أواخر القرن التاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادي، وذلك على نحو أكثر مما يفعل مؤرخو القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي. ومن الممكن هنا أن نتحدث عن مرحلتين في الكتابة التاريخية *Historiography* في

---

38 Reynolds, *Interpreting the Self*, 44–45; Nuha N. Khoury, "The Autobiography of Ibn al- 'Adīm as Told to Yāqūt al-Rūmī," *Edebiyât: Special Issue – Arabic Autobiography* 7/2 (1997), 289–311.

العصر المملوكي: الأولى: يمكن تحديد إطارها بمجموعة من المؤرخين الشوامّ المنتمين إلى القرنين السابع والثامن الهجريين/ الثالث عشر والرابع عشر الميلاديين؛ أمثالُ أبي شامة (المتوفى ٦٦٥هـ/ ١٢٦٨م)، واليونيني (المتوفى ٧٢٦هـ/ ١٣٢٦م)، والجزري (المتوفى ٧٣٩هـ/ ١٣٣٨م) والصفدي (المتوفى ٧٦٤هـ/ ١٣٦٣م) وهي المجموعة التي قدمت نمطًا توسَّط بين الكتابة التاريخية والأدب من خلال إقحام عدد كبير من الروايات والأشعار، وبالتأكيد هناك القليل من أدب العامة *Colloquialism*. كما أنها تميل لتشتمل أيضًا على بعض عناصر كتب التراجم لأسلافهم أو معاصريهم من المصريين.

أما المرحلة الثانية من الكتابة التاريخية في العصر المملوكي فيمثلها مؤرخو القرن التاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادي، وكثير منهم كانوا طلابًا أو مقربين من القاضي والمؤرخ والمحدِّث ابن حجر العسقلاني (المتوفى ٨٥٢هـ/ ١٤٤٩م)، ويعد السخاوي أغزرهم إنتاجًا في أواخر القرن التاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادي، فهو الذي خصَّصَ مساحة كبيرة لشئونه الشخصية، وكان مُسْهبًا، على غير عادة أسلافه، عند التصدي لتراجم النساء. أما المؤرخون أمثال البِقاعي (المتوفى ٨٨٥هـ/ ١٤٨٠م)، وابن إياس (المتوفى ٩٣٠هـ/ ١٥٢٤م) أو ابن طولون (المتوفى ٩٥٣هـ/ ١٥٤٦م)، فإن كتبهم أشبه ما تكون بنصف مذكرات، كما أن عمل ابن طوق، من أي زاوية ننظر منها إليه، هو يوميات بالمعنى الحرْفي للكلمة[٣٩].

---

39 Li Guo, "Mamluk Historiographic Studies: The State of the Art," *MSR* 1 (1997), 15–43; D. Little, "Historiography of the Ayyūbid and the Mamlūk Epochs," in C. Petry (ed.), *The Cambridge History of* =

وعمومًا فالمرأة ممثلةٌ تمثيلًا جيدًا في الكتابات التاريخية المملوكية، لكنها لم تمثِّل نفسها على الإطلاق. فنساء المماليك لم يتركن لنا سجلات أو تراجم أو موسوعات، ليس في هذا الصدد فحسب، بل في أي شكل من أشكال الإنتاج الأدبي تقريبًا. قد لا تكون هذه النتيجة بديهية؛ إذ نعلم أن أُسر الطبقات المثقفة أخذت في الفخر بتعليم بناتهم القراءة والكتابة. كما أننا نجد في وثائق الجنيزا رسائل خاصة كتبتها النساء اليهوديات[٤٠]. وعندنا على سبيل المثال نُضَار ابنة العالم اللغوي أبو حيان (المتوفاة ٧٣٠هـ/ ١٣٣٠م)، والتي قامت بنسخ أعمال والدها في عدة مجلدات، وكذلك فعلت فاطمة ابنة المؤرخ البِرْزَالي (المتوفاة ٧٣١هـ/ ١٣٣١م)[٤١]. وثمة عدد من المثقفات اللاتي انتمين إلى النخبة

= *Egypt*, vol. I: *Islamic Egypt, 640–1517* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 421–32.

40 J. Kramer, "Women's Letters from the Cairo Genizah: A Preliminary Study" (in Hebrew), in Yael Atzmon (ed.), *Eshnav le-Hayehen shel Nashīm be-Hevrot Yehūdiyot* (Jerusalem: Merkaz Zalman Shazar, 1995), 161–81.

٤١ كلتاهما ماتت وهي في ريعان الشباب، ونحن ندين بسيرتهما لحداد والديهما عليهما: عن نُضار انظر:

الجزري، تاريخ حوادث الزمان وأنبائه، ووفيات الأكابر والأعيان من أبنائه؛ المعروف بتاريخ ابن الجزري، تحقيق عمر عبد السلام تدمري، ٣ مجلدات (صيدا، المكتبة العصرية، ١٩٩٨) ٢: ٤٢٠؛

Th. Emil Homerin, "'I've stayed by the Grave'. A Nasīb for Nudār," in Mustansir Mir (ed.), *Literary Heritage of Classical Islam. Arabic and Islamic Studies in Honor of James A. Bellamy* (Princeton: =

١١ المتعلمة / ذكرهن السخاوي في معرض تراجمه[٤٢]. ولا نعرف من بين كل هؤلاء النساء على الإطلاق، مَنْ خلَّفت عدة قصائد إلا امرأة واحدة، هي عائشة الباعونية (المتوفاة ٩٢٢هـ/ ١٥١٦م)، فضلًا عن عدد قليل من شظايا أبيات للنساء، تناثرت هنا وهناك في بطون كتب التاريخ والأدب[٤٣]. من ثم لم

= Princeton University Press, 1993), 107–18; Reynolds, *Interpreting the Self*, 77.

وعن فاطمة بنت علم الدين البرزالي انظر:

الجزري، تاريخه، ٢: ٤٧٧؛ خليل بن أيبك الصفدي، أعيان العصر وأعوان النصر، تحقيق علي أبو زيد، وآخرون، ٦ مجلدات (دمشق، دار الفكر ١٩٩٨م) ٤: ٣٠. وانظر أيضًا سيرة فاطمة بنت كمال الدين المغربي (المتوفاة ٧٢٨هـ/ ١٣٢٨م) والتي كانت تعرف بجودة الخط في: الجزري، تاريخه، ٢: ٢٩٧.

42 J. Berkey, "Women and Islamic Education in the Mamluk Period," in Keddie and Baron (eds.), *Women in Middle Eastern History*, 147–9; Lutfi, "al-Sakhāwī's *Kitāb al-Nisā*," 119–21; Roded, *Women in the Islamic Biographical Dictionaries*, 69.

٤٣ عن عائشة الباعونية وأشعارها، انظر:

Reynolds, *Interpreting the Self*, 8;

الغزي، الكواكب السائرة بأعيان المئة العاشرة، تحقيق جبريل سليمان جبور، ٣مج، بيروت، (مطبعة الجامعة الأمريكية، ١٩٤٥-٥٩) ١: ٢٨٧-٩٢.

وعن مراسلات السخاوي بالشعر مع جارته ستيتة بنت كمال الدين بن شيرين (المتوفاة ٨٥٥هـ/ ١٤٥١م) انظر: السخاوي، الضوء، ٧: ١٠٧-١٢ (رقم ٦٤٠). وقد جمع السيوطي مجموعة من أشعار النساء من المصادر الكلاسيكية، لكنه لم يذكر شاعرة واحدة من العصر المملوكي. انظر: جلال الدين السيوطي، نزهة الجلساء في أشعار النساء، تحقيق صلاح الدين المنجد (بيروت، دار المكشوف ١٩٥٨).

ينشأ ذلك الغياب النسبي للنساء، من المؤلِّفَات، عن الحياة الأدبية بسبب عدم وجود النساء المتعلمات، بل بدلًا من ذلك يمكننا القول: إن أشكال التعبير الأدبي الأنثوي وامتداداتها كانت تخضع لقيود اجتماعية ما[٤٤]. ففي مجتمع أعطى قيمة عالية للنص، كان التأليف فعل تَمَكُّنٍ واقتدارٍ[٤٥]. ومهما يكن من

٤٤ لا أجادل في ندرة الإنتاج العلمي للمرأة في الحضارة الإسلامية. لكن القول بأن المجتمع، في العصر المملوكي، وضع قيودًا ما حالت دون المرأة والتصنيف ليس صحيحا ابتداءً، فلم يمارس المجتمع المملوكي ضغوطًا ما على المرأة المتعلمة من شأنها منعها من تأليف وتصنيف الكتب. أما عن إشارة المؤلف إلى عائشة الباعونية وحدها، فهو أمر مستغرب في ضوء وجود عدد من النساء اللائي صنَّفن الكتب في العصر المملوكي ومنهن فيروز بنت المظفر (المتوفاة ٧٤٠هـ/١٣٣٨م)، وعائشة بنت عبد الله بن أحمد الطبري (المتوفاة ٧٦٠هـ/١٣٥٨م)، وغيرهن. كما أنه من المستغرب ألا يلتفت المؤلف إلَّا إلى أشعار السيدة الباعونية، في حين أن لديها عديد من الكتب، أبرزها: «مجموع في كلام السيدة عائشة الباعونية في التصوف» وهو مخطوط بدار الكتب المصرية، برقم ٣١٩ تصوف/ تيمور. عن النساء ومؤلفاتهن في العصر المملوكي انظر: محمد خير رمضان يوسف، المؤلفات من النساء ومؤلفاتهن في التاريخ الإسلامي، (بيروت، دار ابن حزم، ٢٠٠٠). وعن مؤلفات السيدة عائشة الباعونية خاصة انظر: عبد الله مخلص، عائشة الباعونية، مجلة المجمع العلمي العربي، ٢/ ١، ١٩٤١، ٦٦-٧٢. (المترجم).

45 Dana al-Sajdi, "Trespassing the Male Domain: The Qasīdah of Laylā al-Akhyaliyya," *Journal of Arabic Literature* 31 (2000), 121–46.

ثمة فجوة مماثلة في الصين في عهد أسرة سونغ Sung من حيث وفرة عدد النساء المتعلمات من النخبة وتلك الشذرات اليسيرة التي خلَّفنها من إنتاجهن الأدبي. انظر:

(P. Ebrey, *The Inner Quarters. Marriage and the Lives of Chinese* =

أمر، فعلى الرغم من ثروة تلك المواد المذكورة آنفًا، فنحن مضطرون لقراءة ظاهرة الطلاق من خلال منظور أزواجهن فحسب.

وأخيرًا، فقد أهملتُ العديد من قضايا الزواج والحياة الأسرية عامدًا. فهنالك صعوبة في مناقشة أسس اختيار الزوجين أحدهما للآخر. كما تطرقتُ، أيضًا، لقضية تعدد الزوجات والتسرِّي على نحو غير مباشر، وفعلتُ الشيء نفسه في أسباب الطلاق أيضًا. وهي موضوعات تستحق دراسة خاصة بها. وهناك ثغرة أخرى ينبغي عليَّ أن أشير إليها، هي الندرة الواضحة لكلمة «الحب». رغم أن هذا لا ينهض دليلًا على نفي وجود مثل تلك العاطفة بين الأزواج والزوجات في العصور الوسطى، بل يُوجد في المصادر ما يشير إلى وجودها. وأود هنا أن أحمل الراية من جوايتاين *Goitein*، الذي عقَّب على ذكره للاختلافات في زيجات العصور الوسطى وما نُحب أن نراه من سماتها في مثيلتها المعاصرة، ولم يزل يناشدنا بقوله: «عندما يتحدث أزواج الجنيزا عن الحب، فينبغي علينا أن نأخذ حديثهم هذا على محمل الجد»[٤٦]. فهناك حتمًا تاريخ من الحب، بل والمشاعر الجنسية في الشرق الأدنى في العصور الوسطى. وكلاهما قابل للدراسة، وكلاهما على قدر ما من الأهمية، بيد أنها تستحق دراسة منفصلة على أساس مجموعة أوسع من المصادر تنتمي على وجه الخصوص إلى مجموعات الأدب الشعبي ودواوين الشعر. وقد استخدمتها

= *Women in the Sung Period* [Berkeley: University of California Press, 1993], 120–24).

46 Goitein, *A Mediterranean Society*, vol. III, 165.

بالكاد في هذا العمل. بيد أنها لا تزال حقلًا بِكْرًا تَعِدُ بكشف كثير مما لا نزال نجهله عن حياة الرجال والنساء في العصور الوسطى[٤٧].

---

٤٧ فيما يتعلق بمعالجة الموضوعات الجنسية انظر:

R. Irwin, "'Alī al-Baghdādī and the Joy of Mamluk Sex," in H. Kennedy (ed.), *The Historiography of Islamic Egypt (950–1800)* (Leiden: Brill, 2000), 45–57; E. Rowson, "Two Homoerotic Narratives from Mamluk Literature: al-Safadī's *Law'at al-shākī* and Ibn Dāniyāl's *Mutayyam*," in J. W. Wright and E. Rowson (eds.), *Homoeroticism in Classical Arabic Literature* (New York: Columbia University Press, 1997), 158–91.

وعن أهمية الشعر بالنسبة للتاريخ الاجتماعي في العصر المملوكي، انظر:

E. Homerin, "Reflections on Arabic Poetry in the Mamluk Age," *MSR* 1 (1997), 63–85.

الفصل الأول

الزواج والطلاق والجنوسة
وأثرها في تقسيم الملكية

١٢ / في عام ٧٣٢هـ/ ١٣٣٢م، قُدِّر للمؤرخ الشامي خليل بن أيبك الصفدي أن يكون موجودًا بالقاهرة ليشهد احتفالات زفاف آنوك[1]، الابن الأثير وولي العهد المنتظر للسلطان الناصر محمد بن قلاوون. وقد اصطحبت العروس، ابنة أحد الأمراء[2]، جهازها الذي تطلب حَمْلُه إلى القلعة جهود ٨٠٠ من الحمالين، و١٠٠ من البغال. شاهد الصفدي، مثلُه في ذلك مثلُ كثيرين ممن اصْطَفُّوا لمشاهدة هذا الموكب الكبير، جميعَ أنواع الوسائد والمساند والكراسي والأواني الفضية والنُّحاسية والصواني والأطباق والسجاد وأواني الفخار والأغطية والفُرُش[3]. بيد أن الأصناف الأكثر نفاسة، كالملابس والمجوهرات، دُسَّت بعناية داخل مئات من الدّكك، وهي صناديق خشبية متعددة

١ آنوك بن محمد بن قلاوون: أحب أبناء السلطان الناصر محمد بن قلاوون إلى قلبه، حتى إن السلطان عزم على النزول له عن السلطنة في حياته. ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة ٩: ٩٩. إلا أن القدر كان أسبق فتوفي الابن عام ٧٤١هـ/ ١٣٤٠م، وسرعان ما لحق والده به في العام نفسه. الصفدي، أعيان العصر، ١: ٦٣٠-٣٣؛ السيوطي، حسن المحاضرة، ٢: ٦٨؛ ابن خلدون، العبر، ٥: ٥٠٥. وعن هذا الزفاف الأسطوري انظر: أبو المحاسن، النجوم ٩: ١٠٠-١٠١. (المترجم).

٢ ابنة الأمير سيف الدِّين بَكْتَمُر السَّاقي. ابن كثير، البداية والنهاية، تحقيق: عبد الله ابن عبد المحسن التركي، (القاهرة، دار هجر، ٢٠٠٣) ١٤: ١٥٧. (المترجم).

٣ الصفدي، أعيان، ١: ٧١٣-١٤؛ تقي الدين المقريزي، كتاب السلوك لمعرفة دول الملوك، تحقيق محمد مصطفى زيادة، سعيد عبد الفتاح عاشور، ٤مج، (القاهرة، دار الكتب المصرية ١٩٣٤-٧٢) ٢: ٣٤٦. وانظر أيضًا:

'Abd al-Rāziq, *La femme*, 141–42.

الأغراض[٤]. وقد أبلغ أحد الكتاب[٥]، بالوفد المرافق لوالد العروس، الصفدي أن الذهب وحده يزن نحو ٨٠ قنطارًا مصريًّا، وهو ما يقدَّر بحوالي ثمانمائة ألف (٨٠٠٠٠٠) دينار. في حين ادعى مراقب آخر أن القيمة الإجمالية للمهر ناهزت المليون دينار[٦]. وتلك التقديرات رَجْمٌ بالغيب على كل حال؛ إذ ليس بين أيدينا تسجيل رسمي للقيمة النقدية لجهاز العروس. هذا في حين أن تسجيل هدية الزوج المقدمة إلى عروسه (الصداق) في العقد كان أمرًا واجبًا وفقًا لأحكام الشريعة الإسلامية. وبعبارة أخرى، فبينما جرت العادة بتسجيل صداق الزوج، فإن جهاز العروس لم يكن يسجل في عقود الزواج الإسلامية.

أما الأمير، مَثَله في ذلك مثل أي زوج آخر، فقد طُلب منه التعهد بهدية

---

٤ عن الوظائف المختلفة للدُّكة، أو الدَّكة، في بيوت الشرق الأدنى في العصور الوسطى، انظر:

Goitein, *A Mediterranean Society*, vol. IV, 114; J. Sadan, *Le mobilier au Proche-Orient médiéval* (Leiden: E. J. Brill, 1976), 123–24.

وقد وصف المقريزي الدكة بقوله: إنها "تُشبه السرير"؛ المواعظ والاعتبار في ذكر الخطط والآثار، المعروف بالخطط المقريزية، تحقيق: محمد زينهم، مديحة الشرقاوي، ٣ مجلدات، (القاهرة، مكتبة مدبولي، ١٩٩٨)، ٢: ٦٠٦.

٥ الإشارة إلى أحد كتاب الديوان المدعو بالمهذب. الصفدي، أعيان العصر، ١: ٧١٣. (المترجم).

٦ إسماعيل بن عمر بن كثير، البداية والنهاية، تحقيق: أحمد أبو ملهم وآخرين، ١٤مج، (بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٤) ١٤: ١٦٥؛ جمال الدين يوسف ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، ١٦مج، (القاهرة، [ناشرون مختلفون] ١٩٢٩-٧٢) ٩: ١٠٣. وانظر أيضا:

'Abd al-Rāziq, *La femme*, 150.

الزواج (الصداق) عند العقد على عروسه؛ إذ ثمَّ جزء من الصداق كان يُدْفَع عاجلًا قبل الدخول على العروس، في حين يؤجل جزء آخر منه إلى ما بعد الدخول. وفي هذا العقد أصدق آنوك عروسه ١٢٠٠٠ دينار، عجل منها ١٠٠٠٠ دينار قبل الدخول[٧]. ومن خلال المقارنة بين قيمتي الصداق وجهاز / العروس، يبدو هذا الصداق مدعاة للإشفاق. فحتى مع افتراضنا المسبق أن ثمة مبالغة شديدة وقعت [من قبل المؤرخين المعاصرين] في تقييم جهاز العروس، فإن الفرق في القيمة بين صداق الزوج وشوار العروس كان فرقًا في الحجم. ونخلص من ذلك إلى أن والد العروس قد تحمَّل نصيب الأسد من هدايا الزواج، وهو ما مثَّل عبئًا ثقيلًا، حتى على خزينة السلطان نفسه. ولا سيما أن الصفدي أخبرنا أن العجز المالي في خزانة السلطنة في عهد الناصر محمد يعود في جزء منه إلى الإنفاق المفرِط على تجهيز بنات السلطان[٨]. وتجدر الإشارة إلى أن الناصر محمد منح إحدى عشرة بنتًا، فضلًا عن بعض جواريه ومحظيَّاته، شوارًا كبيرًا. نعرف مثلًا أن إحدى بناته تكلف جهازها نحو ١٣

٧ ابن تغري بردي، النجوم، ٩: ١٠٠؛ المقريزي، السلوك، ٢: ٣٤٣؛وقد حفظ القلقشندي هذا العقد في دليله الإداري، لكنه لم يعن بذكر قيمة الصداق، انظر: أحمد بن علي القلقشندي، صبح الأعشى في صناعة الإنشا، ١٤مج، (القاهرة، دار الكتب المصرية ١٩١٣-١٨)، ١٤: ٣٠٣-٣٠٨.

٨ الصفدي: أعيان، ٣: ٢٠٢. قارن شهاب الدين أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، ٤مج (حيدر آباد، دائرة المعارف العثمانية، ١٩٢٩-٣٢)، ٢: ٤٣٠. وانظر أيضًا:

D. Little, "Notes on the Early *Nazar al-khāss.*" in Thomas Phillip and Ulrich Haarmann (eds.),*The Mamluks in Egyptian Politics and Society* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 235–53.

٨٠٠٠٠٠ دينار، وتألف من الأغطية، والمنسوجات، والمجوهرات[٩]. كما نعرف أيضًا أن واحدة من محظياتّه أعتقها، لاحقًا، ثم زَوَّجها[١٠]، وجهَّزها عند زواجها بشتى أصناف المجوهرات والأقمشة المطرَّزة، بما قدر بقيمة مائة ألف (١٠٠٠٠٠) دينار[١١]. إذن فمن الجليّ أن عجز موازنة السلطان كانت بسبب زواج بناته، ولم يكن بحال من الأحوال، بسبب زواج أبنائه[١٢].

وعلى النقيض من المفاهيم الشعبية السائدة عن الزواج في المجتمعات الإسلامية التقليدية، وعلى الرغم أيضًا من أن تركيز الشريعة الإسلامية انصب على صداق الزوج، فقد كان المجتمع المملوكي مجتمعًا دوطيًّا

---

٩ ابن تغري بردي، النجوم، ٩: ١٧٥؛ المقريزي، السلوك، ٢: ٢٤٩، ٥٣٦. وانظر أيضًا:

'Abd al-Rāziq, *La femme* 140.

١٠ ليست من جواري الناصر محمد وإنما كانت من محظيات الأشرف خليل بن قلاوون. وتزوجت بعده من أحد التجار وماتت تحته. ويظهر من رواية اليوسفي أن قصة جهاز الجارية، البالغة قيمته نحو مائة ألف دينار، كانت فرية افتراها أحد المقربين من السلطان على التاجر الذي تصدق الناس عليه إشفاقًا عليه مما ناله من الضرب والتعذيب، فلم يظفروا منه إلا بخمسين ألف درهم فحسب، وهو مبلغ لا يساوي شيئًا بالقياس إلى قيمة ذلك الجهاز المزعوم. راجع تلك الرواية في المصدر الذي استقى منه المؤلف تلك الرواية. (المترجم).

١١ موسى بن محمد اليوسفي، نزهة الناظر في سيرة الملك الناصر، تحقيق: أحمد حطيط، (بيروت، عالم الكتب، ١٩٦٨) ٢٨٥.

١٢ عن ذرية السلطان انظر:

P. M. Holt, "An-Nāsir Muhammad b. Qalāwūn (684–741/1285–1341): His Ancestry, Kindred and Affinity," in U. Vermeulen and D. De Smet (eds.), *Egypt and Syriain the Fatimid, Ayyubid and Mamluk Eras* (Leuven: Uitgeverij Peeters, 1995), 313–24.

Dotal Society[13]، أو بعبارة أخرى: جرى العرف على أن تقدم العروس هدية كبيرة عند الزواج ممثلة بجهازها[14]. وكما أن الصداق كان واجبًا على الزوج، فإن قيمته كانت أقل كثيرًا من كلفة شوار العروس، أخذًا بالاعتبار أن الجزء الأكبر من الصداق كان بمثابة تأمين يدفع عند الطلاق أو الترمُّل. وبصفة عامة تكوَّن مهر العروس من جهازها، الذي اشتمل على المنسوجات وشتى أصناف الأدوات المنزلية، بل والحلي، لا سيما بين نساء الطبقة العليا. أما النقد والأرض، فقد كان في حكم النادر جدًّا أن تشتمل مهور العرائس عليها. إذن فقد وزعت الممتلكات بحسب الجنس؛ ففي حين تلقت البنات شوارهن، فإنهن حُرمن، في المقابل، من الوصول المباشر إلى أنواع أخرى من الملكية، ولا سيما الأراضي الزراعية. بيد أن خطوط التحديد الجنوسية التي تفصل ممتلكات

١٣ الدوطة Dota: البائنة أو المال الذي تدفعه العروس لزوجها على سبيل المعونة كي يقوى على احتمال أعباء الحياة الزوجية.عن الدوطة في أوروبا العصور الوسطى حتى بواكير عصر النهضة انظر:

James A. Brundage. *Law, Sex, and Christian Society in Medieval Europe*, (Chicago, University of Chicago Press, 2009); Botticini Maristella; Siow Aloysius. *Why Dowries? American Economic Review* 93/4 (2003).

وعن نظام الدوطة في مصر في عصر سيادة المحاكم المختلطة Mixed Courts انظر: سليم عواد، البائنة؛ بحث في الدوطة، (الإسكندرية، المطبعة المصرية، ١٩٠٥). (المترجم).

١٤ عن أنظمة الدوطة Dotal regimes في أوروبا العصور الوسطى انظر:

Martha Howell, *The Marriage Exchange. Property, Social Place and Gender in Cities of the Low Countries, 1300–1500* (Chicago: University of Chicago Press, 1998), 197–212.

فضلًا عن المراجع المذكورة ثمة.

الذكور عن ممتلكات الإناث أضحت ضبابية قرب نهاية القرن التاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادي.

كان المهر عاملًا رئيسًا في تحديد درجة الاستقلال الاقتصادي للمرأة المملوكية، وخاصة عند النخبة. وتلخصت وظيفته في كونه شكلًا من أشْكَال تقسيم الإرث من قبل المورِّث قبل الوفاة، يُستحق حصريًا لبنات العائلة دون الذكور. فلمرة واحدة فحسب يمنح المهر للفتاة من قِبل أهلها، ويظل تحت ملكيتها الحصرية، تتحكم فيه بأي طريقة شاءت في جميع مراحل الزواج، وبعده خلال الترمُّل أو / الطلاق. وذلك الفصل المطلق في الملكية بين الأزواج والزوجات كان يعني أن الزوج لم يكن له أي حق رسمي في جهاز زوجته. لكن هذا لا يعني، في المقابل، أن النساء استطعن دائمًا الوصول إلى السوق، أو أنه قد سُمح لهن بحرية التجارة في ممتلكاتهن. فالاقتصاد، مثله في ذلك مثل الملكية، كانت له خطوطه الجنوسية الفاصلة أيضًا. وحتى نهاية القرن التاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادي كانت النساء من ذوات الممتلكات يسعين لإقراض المال للراغبين بالاستدانة بدلًا من استثماره في الأراضي الزراعية. ولكن ينبغي، وفي كل الأحوال، عدم التقليل من قيمة المهر. فبالنسبة لكثير من نساء النُّخبة كان المهر الكبير يعني الأمن المالي بالفعل؛ ثمة حالات أخرى كان الزوج فيها هو الذي يعتمد على المهر وليس العكس.

١٤

المهر:

برز مهر العروس في اتفاقات الزواج بين النخبة في المجتمع المملوكي بشكل أكثر وضوحًا مع بدايات القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي. وفي حين تعدت قيمته، في الأغلب الأعم، مئات الآلاف من الدنانير، لم يتعد صداق الزوج المنصوص عليه في عقود الزواج السلطانية عدة آلاف من

الدنانير في المعتاد[١٥]. وكانت تلك الفجوة الماثلة بين قيمتي الشوار والصداق سمة مشتركة أيضًا في الزواج عند طبقة النخبة. ففي مجتمع الطبقة العليا بدمشق في أواخر القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي قدّر الزوج أن تجلب عروسه جهازًا بقيمة ٥٠٠٠٠ درهم فضي (حوالي ٢٥٠٠ دينار ذهبي بسعر الصرف السائد آنذاك)[١٦]. وفي منتصف القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي، أنفقت ابنة تاجر قاهري نحو ١٠٠٠٠٠ درهم من الفضة النقية في تجهيز نفسها[١٧]. في حين تكلف جهاز فتاة دمشقية يتيمة في القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي نحو ٦٠٠٠٠ درهم، واشتمل كذلك على دخل سنوي بلغ ٧٠٠٠ درهم فضي من ريع وقف لأسرتها[١٨]. ونعرف أيضًا أن بدر الدين الأرموي[١٩]، وهو أحد كبار موظفي الجهاز الإداري بالقاهرة في بداية

---

١٥ قارن قوائم الشوارالسلطانية (‘Abd al-Rāziq, *La femme*, 150–51) مع قوائم الصداق المدفوع في الزيجات السلطانية عند: أحمد عبد الرازق، عقدا نكاح من عصر المماليك البحرية، المجلة العربية للعلوم الإنسانية، الكويت، ٦، ١٩٨٦، ٧٦. وراجع أيضًا قائمة أقل وثاقة في: ‘Abd al-Rāziq, *La femme*, 132–33.

١٦ عبد الرحمن بن عبد الرحيم بن الفركاح الفزاري (المتوفى ٦٩٠هـ/ ١٢٩١م)، فتاوى الفزاري، مخطوط بمكتبة تشيستربتي، دبلن، MS 3330، ورقة ١٤و. وعن أسعار الصرف السائدة راجع:

E. Ashtor-Strauss, *Les metaux précieux et la balance des payements du Proche-Orient àla époque* (Paris: SEVPEN, 1971), 48–49.

١٧ المقريزي، الخطط، ٢: ٦٠٧.

١٨ نجم الدين الطرسوسي، كتاب تحفة الترك، تحقيق: محمد منصري، (دمشق، المعهد الفرنسي للدراسات العربية، ١٩٩٧)، ٢٠.

١٩ نص السخاوي على أن والد بدر الدين المذكور، وهو المدعو علي بن حسين بن علي ابن أحمد الأرموي، هو الذي اضطر للاستدانة في سبيل تجهيز ابنته وتدعى =

القرن التاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادي، طلب قرضًا بلغ نحو ١٠٠٠٠٠ درهم ليستعين بها على تجهيز ابنته التي كانت على وشك الزواج[٢٠]. وبالمقارنة، لم يتعد الصداق في زيجات كبار المسئولين الحكوميين وغيرهم من أبناء النخبة بضع مئات من الدنانير[٢١]. وسجل أعلى صداق في عقود / الزواج لغير المنتمين للأسرة الحاكمة مبلغ ٥٠٠ دينار، فقد أصدق أحد أمراء أسوان، في عقد زواجه المؤرَّخ عام ٧٣٤هـ/ ١٣٣٤م، عروسه على ٥٠٠ دينار، عجَّل منها ١٠٠ دينار فحسب عند الزواج[٢٢]. ١٥

= صَرْغَتْمُش. راجع النص عند السخاوي، الضوء ٣: ١٠٥. أما ابنه بدر الدين المشار إليه أعلاه فكان يشغل منصب نقيب الأشراف ونائب قاضي العسكر. (المترجم).

٢٠ السخاوي، الضوء، ٣: ١٠٥.

٢١ عن مبالغ الصداق في القدس أواخر القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي انظر: Lutfi, *al-Quds*, 289. ، ولمزيد من الأمثلة من القرن التاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادي انظر: محمد بن عبد الرحمن السخاوي، الجواهر والدرر في ترجمة شيخ الإسلام ابن حجر، تحقيق: إبراهيم باجس عبد المجيد، ٣ مجلدات (بيروت، دار ابن حزم، ١٩٩٩)، ١: ٥٠٠-٥٠٥- ٥٤٣. محمد بن علي بن طولون، الثغر البسام في ذكر من ولي قضاء الشام، تحقيق: صلاح الدين المنجد (دمشق مطبعة المجمع العلمي العربي، ١٩٥٦)، ١٥٨. محمد بن علي بن طولون، مفاكهة الخلان في حوادث الزمان، تحقيق: محمد مصطفى، ٢مج، (القاهرة، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، ١٩٦٢-٦٤) ١: ٢١؛ أحمد بن محمد بن الحمصي، حوادث الزمان ووفيات الشيوخ والأقران، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، ٣مج، (صيدا، المكتبة العصرية، ١٩٩٩)، ١: ١٧٦؛ ٢: ٢٧٥؛

B. Martel-Thoumian, *Lescivils et l'administration dans l'état militaire mamluk (ixe/xve siécle)* (Damascus: Institut Français de Damas, 1991), 370.

٢٢ سعاد ماهر، عقود الزواج على المنسوجات الأثرية، في: الكتاب الذهبي =

كان شوار العروس شيئًا بالغ الأهمية في الزواج عند جميع الطبقات في المناطق الحضرية؛ إذ سجَّل الرحالة المغربي ابن بطوطة، الذي زار الشام عام ٧٢٦هـ/ ١٣٢٦م، عن الشاميين ما نصه: «ومن عوائدهم في تلك البلاد أن البنت يجهزها أبوها ويكون معظم الجهاز أواني النحاس، وبه يتفاخرون وبه يتبايعون»[٢٣]. كما لاحظ معاصره الفيلسوف الأخلاقي ابن الحاج أن جهاز أي عروس قاهرية كان يتألف من ثلاث دكك: دكة فضة، ودكتي نحاس أبيض وأصفر[٢٤]. وكتب المقريزي، في بدايات القرن التاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادي واصفًا ممارسات الأسلاف، وما شاع عندهم من أن جهاز العروس المثالي يتكون من دكة واحدة من النحاس على الأقل، قيمتها لا تقل عن ٢٠٠ دينار، ومعها مجموعة من الأواني المخصصة للشرب (طاسات) والمصنوعة من النحاس المطلي بالفضة، بالإضافة إلى مجموعة من الأطباق، والمصابيح، وصناديق الجوهر، وأحقاق الأُشنان (الصابون)، فضلًا عن المبخرة، والطشت والإبريق[٢٥]. أما جهاز بنات الأمراء، والأثرياء من البيروقراطيين والتجار

= للاحتفال الخمسيني بالدراسات الأثرية بجامعة القاهرة، ٣مج، (القاهرة، الجهاز المركزي للكتب الجامعية والمدرسية والوسائل التعليمية، ١٩٧٨) ١: ٣٩-٥٤. وانظر أيضًا: وثائق الحرم، رقم ٤٧ (brief summary in Little, *Catalogue*, 302).

٢٣ ابن بطوطة، رحلة ابن بطوطة، المسماة: تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، تحقيق عبد الهادي التازي، ٥مج (الرباط: أكاديمية المملكة المغربية ١٩٩٧)، ١: ٢٦٤.

٢٤ محمد بن محمد بن الحاج، المدخل إلى تنمية الأعمال بتحسين النيات، ٤مج، (القاهرة، المطبعة المصرية ١٩٢٩-٣٢)، ٢: ١٦٧.

٢٥ المقريزي، الخطط، ٢: ٦٠٦-٠٧. وكل هذه الأصناف المذكورة تظهر بشكل مطرد في قوائم أجهزة العرائس اليهوديات المحفوظة في وثائق الجنيزا القاهرية، انظر: =

فكان يتألف من سبع دكك، كلها مطعمة بالمواد النفيسة[٢٦]. وفي القاهرة، في القرن التاسع الهجري/الخامس عشر الميلادي، اشترط الأثرياء المؤسسون للمنشآت الدينية، في بعض الأحيان، تجهيز بناتهم من عائدات الوقف[٢٧].

ونسمع، أحيانًا، عن نضال العائلات من الطبقة الدنيا لرفع قيمة جهاز بناتهم. فقد سألت امرأة صالحة ابنَ تيمية عما إذا كان من الأفضل أن تستخدم كل ممتلكاتها، التي تتألف من ملابسها المقدرة بنحو ١٠٠٠ درهم فضي (حوالي ٥٠ دينارًا ذهبيًّا) كجهاز لابنتها، أو أن تبيع تلك الملابس وتحج بثمنها إلى مكة[٢٨]. ومن ثم فإن جزءًا جوهريًّا من الجهاز تكون من الأمتعة التي قدمتها والدة العروس نفسها، لابنتها ومن أصل جهازها الذي سبق أن تزوجت به[٢٩]. كما أقدم/ الأوصياء على الفتيات اليتيمات، على بيع بعض ممتلكاتهن ١٦ نظير تجهيزهن. ففي إحدى الفتاوى أفتى ابنُ تيمية أحدَ هؤلاء الأوصياء بجواز بيع بعض الأصول الثابتة والمملوكة لليتيمة، وذلك لشراء الجهاز «المعروف» أي المتعارف عليه بين طبقة تلك الفتاة، والمكون من بعض

= Goitein, *A Mediterranean Society*, vol. IV, 132–47, 430.

٢٦ لمناقشة المواد المنصوص عليها في هذه الفقرة راجع:

M. Milwright, "Pottery in the Written Sources of the Ayyubid–Mamluk Period (c. 567–923/1171–1517)," *BSOAS* 62 (1999), 515.

27 L. Fernandes, *The Evolution of a Sufi Institution in Mamluk Egypt: The Khânqâh* (Berlin: K. Schwarz, 1988), 68.

٢٨ ابن تيمية، فتاوى النساء، تحقيق: إبراهيم محمد الجمل (القاهرة، مكتبة القرآن، ١٩٨٧)، ٨٩.

٢٩ الحال نفسها تظهر جليًّا في وثائق الجنيزا، انظر: Goitein, *A Mediterranean Society*, vol. IV, 130, 139, 143.

المنسوجات والحلي[٣٠]. وعندما كانت السبل تضيق بالآباء فيعجزون عن تحمل مؤنة تجهيز بناتهن بالجهاز المناسب كان باستطاعتهم اللجوء إلى بعض المؤسسات الخيرية. فقد نصَّ ابن بطوطة على أن ريع بعض أوقاف دمشق خصص لتجهيز بنات الفقراء[٣١].

وقد كان تجهيز العروس الفقيرة موضوعًا محببًا في أدب سِيَر القديسين المعاصر Hagiography؛ ففي إحدى الروايات طلبت أرملة فقيرة من أحد التجار أن يساعدها في تجهيز ابنتها، التي كانت بصدد الزواج في غضون ثلاثة أيام. فساعدها التاجر، وفي مقابل مساعدته طلب من العروس الفقيرة أن تصلي لخلاصه فحسب[٣٢]. وثَمّة تاجر آخر كان أكثر سخاء؛ إذ جهز نحو اثني عشر مائة (١٢٠٠) من العرائس الفقيرات. أما أبناء المعْوَزِين، فقد تحمَّل نفقات ختانهم من جيبه الخاص[٣٣]. وفي رواية تعود إلى القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي، ترك تاجر ثري مبلغ ٢٠٠ دينار مع شيخ مسنٍّ على سبيل الأمانة. فلم تلبث زوجة الشيخ أنِ استولت على المال واستخدمته

---

٣٠ ابن تيمية، فتاوى النساء، ٢٠٢. ولمزيد من الأمثلة انظر: الفزاري، فتاوى، ورقة ٨١و؛ أبو عبد الله محمد بن عبد الله الحسني الجرواني (المتوفى ٨١٣هـ/ ١٤١٠-١١م)، المواهب الإلهية والقواعد المالكية، مخطوط بمكتبة تشيستربتي، MS 3401، ورقة ٧٧و.

31 Ibn Battūta, *The Travels of Ibn Battūta A.D. 1325–1354*, trans. H. A. R. Gibb, 2 vols. (Cambridge: Hakluyt Society, 1958–62), vol. I, 149.

32 C. Taylor, *In the Vicinity of the Righteous: Ziyāra and the Veneration of Muslim Saints in Late Medieval Egypt* (Leiden: Brill, 1998), 103–04.

33 *Ibid.*, 104.

في تجهيز ابنتها، فلما علم التاجر بما حدث، سرَّه كثيرًا أن ماله قد أُنفق في غرض نبيل[٣٤].

وعلى صعيد آخر، تمدنا وثائق الجنيزا القاهرية بكثير من المعلومات المتعلقة بجهاز العروس عند الجالية اليهودية في القاهرة في العصور الوسطى. فوفقًا لأحكام الشريعة اليهودية، وعلى النقيض من مثيلتها الإسلامية، فإن الزوج كان له حق الانتفاع بممتلكات عروسه. لذا فقد جرى العرف بين اليهود أن تشتمل عقود زواجهم على تقييم مبوب ومفصل للأصول والأمتعة التي جاءت بها العروس وسلمتها إلى زوجها[٣٥]. وعلى الرغم من تلك الاختلافات الشكلية في عقود الزواج بين المسلمين واليهود، فإننا نلحظ ذلك النمط المتماثل في الهدايا الزوجية التي شاعت بينهم آنذاك. فتتعدد في قوائم جهاز العروس، في الجنيزا، أواني النحاس والمفارش، وكذلك ملابس العروس وحُليها[٣٦]. كما اشتملت أحيانًا على أجزاء من البيوت، ولا سيما بين الأثرياء من اليهود. ولكن، وكما اقتضى العرف بين الأغلبية المسلمة، فمن الملاحظ أن الجهاز قد خلا تقريبًا من الأموال السائلة أو الأراضي الزراعية[٣٧].

---

٣٤ تُدوولت تلك الرواية في القرن التاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادي بشكل مبالغ فيه؛ ففي النسخة الثانية منها أصبح للشيخ أربع بنات، تلقت كل منهن نصيبًا في المال بلغ عشرة آلاف دينار. *ibid.*, 145، وكذلك المصادر المنصوص عليها هناك.

35 Goitein, *A Mediterranean Society*, vol. III, 125–26.

36 *Ibid.*, 128–29.

٣٧ الاستثناء الوحيد لهذه القاعدة يأتي في عقدي زواج اشتملا على مبالغ نقدية ضمن جهاز العروس، وكلا العقدين يعودان لمهاجرين إسبان أحدهما مؤرخ بسنة =

ولا تنفك وثائق الجنيزا تعطينا فكرة أوضح أيضًا حول قيمة الجهاز في المجتمع الحضري آنذاك. فالأسر اليهودية من الطبقة العليا، خلال القرنين السابع والثامن الهجريين/ الثالث عشر والرابع عشر الميلاديين، تكلفت في جهاز بناتها ما متوسطه عدة مئات من الدنانير. وفي المقابل دفع الزوج اليهودي عند الزواج مبلغًا يماثل صداق المسلم. وكان ذلك الصداق عادة أقل بكثير من قيمة جهاز عروسه. / ففي أحد عقود الزواج، وهو عقد مؤرخ بالنصف ١٧ الثاني من القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي، بلغت كلفة جهاز العروس نحو ٢٣٠ دينارًا. وفي المقابل عجَّل الزوج لعروسه ١٥ دينارًا، وأجَّل ٣٥ دينارًا أخرى[٣٨]. أما الطبقات الأدنى مرتبة في السُّلم الاجتماعي؛ فقد بلغت قيمة جهاز العروس في زيجاتهم مبلغًا أقل من ١٠٠ دينار؛ ففي عقد زواج مؤرخ بعام ٧٠٠هـ/ ١٣٠١م قُدِّر جهاز العروس بمبلغ ٥٩ دينارًا. في حين أصْدَق الزوجُ عروسه ٣٠ دينارًا، عجَّل منها ١٠دنانير وأجَّل ٢٠ دينارًا[٣٩]. أما العرائس اليهوديات الفقيرات فلم تتعدَّ قيمة جهازهن في المتوسط أكثر من ١٠ دنانير، وبعضهن دخلن بيوت الزوجية بلا جهاز على الإطلاق[٤٠].

= ١٤٩٩م، والآخر بسنة ١٥١٠م. *ibid.*, vol. III, 123–31

38 E. Ashtor-Strauss, *Tōldōt ha-Yehūdīm be-Mitzrayim ve-Sūryah tahat Shiltōn ha-Mamlūkīm*, 3 vols. (Jerusalem: Mossad ha-Rav Kuk, 1944–70), vol. III, 32–37 (no. 19).

39 J. Mann, *Texts and Studies in Jewish History and Literature*, 2 vols. (Cincinnati: Hebrew Union College Press, 1931–35), vol. I, 429–31.
ولمزيد من الأمثلة من العصر المملوكي انظر: Strauss, *Tōldōt*, vol. III, 67–70 (no. 39), 72–74 (no. 41).

٤٠ ولأمثلة من العصر المملوكي؛ انظر قوائم جوايتاين في: =

وعلى صعيد آخر كلما كان الجهاز كبيرًا، كانت إمكانية وقوع الخلاف كبيرة أيضًا، فبين كل من المسلمين واليهود، على وجه التحديد، وقعت نزاعات حول الجهاز بعد وفاة الزوجة العاقر. فوفقًا لأحكام المواريث بالشريعة الإسلامية، يئول نصف ما تركت الزوجة العاقر إلى زوجها، وكان هذا يتعارض، بطبيعة الحال، مع رغبة والديها في استعادة جهاز ابنتهم المتوفاة كاملًا[٤١]. ومن ثم فقد أوصى أحد مؤلفي كتب الوثائق والشروط، من القرن التاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادي، الآباء والأمهات أن يُشهدوا أنهم ما منحوا الجهاز لابنتهم إلا على سبيل القرض، بغرض المفاخرة والمباهاة، أو «لتتجمل بها» على حد قوله. ووفقًا لذلك المؤلف نفسه، فقد كانت هذه حيلة شرعية، انتشرت بين العامة، وكان الغرض منها الالتفاف لمنع الزوج من الاستيلاء على الجهاز أو بعضه[٤٢]. وعلى الرغم من العناية بتفصيل مكونات

= Goitein, *A Mediterranean Society*, vol. III, 410 (no. 259), 415 (no. 331).

ولاحظ أنه عندما لا يرد أي ذكر للجهاز في عقود زواج الجنيزا، فمن الصعب معرفة ما إذا كانت العروس مفلسة بالفعل أو إذا كان الجهاز قد ذكر مفصلًا في قائمة مستقلة في وثيقة أخرى، فقدت لاحقًا.

٤١ ابن تيمية، فتاوى النساء، ١٩٥-٢٠٣؛ عمر بن علي القحطاني المعروف بقارئ الهداية، الفتاوى السراجية، مخطوط بمكتبة المتحف البريطاني، Or. 5781، ورقة ١٤ظ.

٤٢ الجرواني، المواهب، ورقات ٣٠ظ، ٣١و. وانظر أيضًا: زكريا الأنصاري (المتوفى ٩٢٦هـ) الإعلام والاهتمام بجمع فتاوى شيخ الإسلام أبي يحيى زكريا الأنصاري، تحقيق: أحمد عبيد (بيروت، عالم الكتب، ١٩٨٤)، ٣١٢؛ عبد الوهاب الشعراني، البحر المورود في المواثيق والعهود، على حاشية "لواقح الأنوار القدسية في بيان العهود المحمدية (القاهرة، ١٣٠٨هـ/ ١٨٩٠م) ٢١٧-١٨. استشهد به: =

جهاز العروس في الزيجات اليهودية، تكشف أوراق الجنيزا عن تلك المساومات المستمرة على الجهاز. ففي المجتمع اليهودي برزت مشكلة كبيرة، فبموجب الشريعة اليهودية يعد الزوج هو الوريث الوحيد لزوجته العاقر؛ ولهذا السبب، تكفلت الاشتراطات الخاصة في عقود الزواج بين اليهود الربانيين بتأمين عودة نصف جهاز الزوجة العاقر المتوفاة لعائلة المولد Natal Kin، وحتى اليهود القرّائين سمحوا لعائلة المولد بوراثة الجهاز بأكمله[٤٣].

وكان يمكن للنزاعات أن تمتد أيضًا إلى الأب وابنته المتزوجة؛ ففي إحدى القضايا التي وقعت أواخر القرن السابع الهجري/ الثالث عشر بدمشق، تنازل الأب عن ملكية منزل له واهبًا إياه لابنته المتزوجة، فما لبثت الزوجة أن باعته لزوجها ليصير ملكًا له. فلجأ الأب إلى القضاء وشهد أمام القاضي أنه ما أعطى ابنته البيت إلا هدية قابلة للارتجاع[٤٤]. وهناك والدٌ آخر / حاول استرداد القماش الذي منحه لابنته عند زفافها لتتجمل به، فادعى أنه قد منح الجهاز لابنته على سبيل الهدية لا بوصفه هبة، في حين دفعت الابنة بأن ١٨

= Qāsim Darāwsheh, "Celebrations and Social Ceremonies in Egypt during the Mamluk Period, 648/1250–923/1517" [in Hebrew] [MA dissertation, Hebrew University, 1986], 51).

٤٣ عن هذه الشروط في عقود زواج اليهود الربانيين انظر:

Goitein, *A Mediterranean Society*, vol. III, 104, 139.

وعن عقود زواج القرائين انظر:

Judith Olsowy-Schlanger, *Karaite Marriage Documents from the Cairo Geniza. Legal Tradition and Community Life in Mediaeval Egypt and Palestine* (Leiden: Brill, 1998), 241–45.

٤٤ الفزاري، فتاوى، ورقة ٧٨ظ.

ملكية جهازها تعود في أصولها إلى والدتها، ومن ثم فوالدها ليس له أي حق فيه. وفي حكمه، قال القاضي السبكي: إنه إن ثبت أن الوالد جهز ابنته، واشترى الجهاز من ماله خصيصًا لزفافها، فإنه لم يَعُدْ بإمكانه استرداد هديته[٤٥].

نخلص من ذلك إلى أن زيجات العصور الوسطى كانت أشبه بعملية تدريجية لنقل الملكية، تمر بعدة مراحل. ففي دراسة أجرتها أماليا زومينيو Amalia Zomeño عن هدايا الزاوج في شمال إفريقيا والأندلس في العصور الوسطى، لاحظت أن كل مرحلة من مراحل الزواج رافقها منح الهدايا كانت تبدأ بالبحث عن الوضع الأمثل. فقد تعهدت عائلة العروس بتسليم الجهاز خلال مفاوضات ما قبل الزواج، إلى بيت الزوج قبل الدخول، شريطة ألا تكتسب العروس ملكية جهازها، وذلك كوضع مؤقت حتى تعتبر عائلة الزوجة زواج ابنتهم مستقرًا. وتستغرق هذه المرحلة، عادة، بضع سنوات، وعندما يتيقن الوالدان، بالقدر الكافي، من ثبات حياة ابنتهم الجديدة واستقرارها مع زوجها، فإن العائلة تقرر أخيرًا منح ابنتهم حقها في ملكية جهازها. وحتى يحين ذلك، فضلت عائلة المولد الاحتفاظ بخيار استرداد الجهاز متى شاءت[٤٦]. ونتيجة لذلك، فإن الغالبية العظمى من النزاعات حول ملكية الجهاز نشأت بين الأجيال لا بين الزوجين. إذ نلحظ في الأدبيات

٤٥ تقي الدين السبكي، كتاب الفتاوى، ٢مج، (القاهرة، مطبعة القدسي، ١٩٣٧) ١: ٣٤٧. وعن وجهة النظر نفسها انظر: الفزاري، فتاوى، ورقة ٧٨ظ؛ ابن تيمية، فتاوى النساء، ١٩٥، ٢٠٣؛ زكريا الأنصاري، عماد الرضا ببيان أدب القضا، مخطوط بمكتبة تشيستربتي، MS 3420 (1)، ورقة ٥٠ظ؛ قارئ الهداية، الفتاوى السراجية، ورقة ٨و- ١٤ظ.

46 Zomeño, *Dote y matrimonio.*

الشرعية في ذلك العهد أن المسألة، تقريبًا، لم تكن أبدًا تتمثل في سعي الزوج للاستيلاء على جهاز زوجته، وإنما كانت تتمثل في سعي الوالدين الحثيث لاسترداد هديتهما. وارتبط هذا الجانب من صراع الأجيال حول ملكية الجهاز ارتباطًا حتميًّا بوظيفته في المجتمع المملوكي.

المهر والإرث:

يمكن النظر، بصفة عامة، إلى المهر (جهاز العروس) إما على أنه عملية نقل ملكية من أُسرة إلى أخرى (وفقًا للنموذج الاقتصادي/ الديموجرافي Economic–Demographic Model)، وإما على أنه انتقال للملكية من جيل إلى آخر (وفقًا لنموذج انتقال الملكية Devolutionist Model). ووفقًا للنموذج الاقتصادي/ الديموجرافي، فإن العرض والطلب في سوق الزواج يتكفلان بتحديد اتجاه هدايا الزواج [من الزوج إلى الزوجة أو العكس]. فعندما يتجاوز عدد الشبان عدد الفتيات المؤهَّلات للزواج، ينبغي على الرجل دفع الثمن المناسب للحصول على زوجة. وعندما ينعكس التوازن الديموجرافي لصالح المرأة، فإن على المرأة أن تأتي بجهازها خضوعًا منها لمتطلبات السوق[٤٧]. وكما سنرى في الفصل التالي، فقد كانت ثمة مؤشرات واقعية دلتنا، بالفعل، على كثرة أعداد النساء مقارنة بالرجال في المراكز

---

٤٧ عن الأسس النظرية لتلك النماذج، انظر:

G. Becker, *A Treatise on the Family* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1981), 84–87.

وعن تطبيقها على أوروبا العصور الوسطى راجع:

D. Herlihy, "The Medieval Marriage Market," *Medieval and Renaissance Studies* 6 (1976), 1–27.

الحضَرية في الشرق الأدنى أواخر العصور الوسطى، أو على الأقل خلال بعض الحقب. ومع ذلك كله فإن النموذج الاقتصادي/ الديموجرافي لا يمكنه أن ينهض وحده بتفسير بروز دور المهر في المجتمع المملوكي. فالتحفظ الأول هو: أن هدايا الزواج كانت متبادلة ولم تكن أبدًا في اتجاه واحد. فعلى الرغم من أن قيمة الشوار كانت من الناحية المالية أكبر، فإن صداق الزوج كان أيضًا جزءًا من الصورة. / أما التحفظ الثاني فهو: أن سوق الزواج بين الرجال ١٩ والنساء المؤهلات للزواج لم يكن متوازنًا، فقد كان بإمكان الرجل الزواج من عدة زوجات، كما كان بإمكانه، أيضًا، التسرِّي بالجواري. ومن المعروف أن النموذج الديموجرافي يقضي بأن تعدد الزوجات Polygamy لا يتماشى مع الدوطة Dotal Regime. أما التحفظ الثالث فهو: أن الزوجة المسلمة احتفظت بحقها في الملكية الكاملة لجهازها. فإذا افترضنا جدلًا أن وظيفة الجهاز الأولية تتمثل في كونه قيمة سوقية تناسب الحالة الماثلة، فإن الجهاز، وفقًا لهذه الفرضية، كان ينبغي أن يسلم للزوج، لا أن يظل بيد العروس.

بينما يقدم نموذج انتقال الملكية تفسيرًا أكثر مواءمة لبروز ظاهرة الشوار في المجتمع المملوكي[٤٨]، وفق هذا التفسير، فإن الآباء فضلوا نقل الثروة إلى بناتهم في شكل «الجهاز»، في حين كان أبناؤهم من الذكور يحصلون على نصيبهم في الإرث بوسائل أخرى. ومن ثم فإن ذلك الاقتران بين الصداق من جانب الزوج، والمهر (الجهاز) من جانب أسرة العروس لم يكن يثير أية

48 J. Goody, "Bridewealth and Dowry in Africa and Euroasia", in J. Goody and S. J. Tambiah (eds.), *Bridewealth and Dowry* (Cambridge: Cambridge University Press, 1973). See also M. Botticini and Aloysius Siow, "Why Dowries?" *American Economic Review* 93/4 (2003), 1385–98.

إشكالية تذكر؛ إذ إن كلتا العادتين الاجتماعيتين كانتا لأغراض مختلفة؛ فصداق الزواج كان تأمينًا للعروس ضد الطلاق التعسفي، أو ظلم الزوج، في حين مثَّل الشوار نصيبها في ميراث عائلتها. فكما هو الحال في الشريعة الإسلامية، فإن نموذج انتقال الملكية يتعلق بالشوار، في المقام الأول، كمعاملة بين الوالدين وابنتهما، وليس بين العروس وزوجها. كما أنه يشخص ذلك الانغماس الكامل للمجتمع المملوكي في صراعات الأجيال على «الجهاز»، في مقابل تهميش مصالح الزوج في حيازته.

ويمكن أن يتضح ذلك الانسجام بين نموذج انتقال الملكية والممارسة الفعلية على الأرض في المجتمع المملوكي بسهولة من خلال المثال التالي الذي تقدمه لنا وثائق الحرم القدسي:

كان ناصر الدين الحموي تاجرًا من أهل القدس، تاجَر في الصوف وزيت الزيتون الذي جلبه من البلدات والقرى المحيطة بالقدس. وفي عام ٧٨٨هـ/ ١٣٨٦م، بلغ المرض من ناصر الدين مبلغه، واتجه به حثيثًا إلى نهايته المحتومة، وعندما اشتد عليه المرض في رمضان[٤٩]، قام بإصدار ثلاث وصايا وهو يحتضر على فراش الموت، ففي سلخ شوال (٢٦ أكتوبر) أصدر وصيته الأولى، وأقرَّ فيها أنه عيَّن خطيب المسجد الأقصى وكيلًا له في تنفيذ وصيته[٥٠]. وفي الثانية، أقرَّ أن في عنقه مبلغ ١٠٠٠٠ درهم تُسْتَحق لابنه القاصر محمد.

٤٩ لتقييم الوثائق المتعلقة بناصر الدين وشئونه المالية انظر:

Little, *Catalogue*, 18; Donald P. Little, "Six Fourteenth Century Purchase Deeds for Slaves from al-Haram Aŝ-Ŝarīf." *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 131 (1981), 297–337, reprinted in his *History and Historiography of the Mamlūks* (London: Variorum, 1986).

50 Haram document no. 717; Little, *Catalogue*, 309.

وعلى الأرجح، فإن هذا المال كان هبة من ناصر الدين لابنه[٥١]. وفي الوصية الثالثة، أقر ناصر الدين بأنه وهب ابنته فاطمة شوارًا، قيمته ١٠٠٠٠درهم. وأشار ناصر الدين إلى أن هذا المبلغ قد أنفق على الأمتعة الشخصية، كما هي العادة في الشوار أو بتعبيره: «ذلك حوائج على عادة الجهاز». ويظهر لنا من خلال تلك الوثيقة أن فاطمة كانت متزوجة بالفعل من أحدهم، ويدعى كمال الدين أحمد بن سعد الدين، وبخلاف اسمه لا نعرف عنه شيئًا يذكر[٥٢].

وعندما توفي ناصر الدين طُلب من فاطمة تقديم قائمة بممتلكاتها من أجل تأكيد حقها الشرعي في جهازها. وتكاد تلك القائمة ألا تقرأ إلا / بصعوبة بالغة، ولكن كان من بين بنود جهاز فاطمة بند يحتوي على ثلاث ٢٠ غُلالات بألوان مختلفة: قميص بندقي، عدد من الأوشحة، وزوجان من الوسائد، وعدة مساند، بالإضافة إلى السجاد والحصير والأبسطة، وعدة قطع من الحرير. كما احتوى جهاز فاطمة أيضًا على بعض المصابيح، إضافة إلى مبخرة، وطشت وإبريق، وخاتم ذهبي واحد على الأقل. وتُدْرَج بعض الأصناف في القائمة على أنها «جديدة»، موضحة بذلك أنها ابتيعت خصيصًا لفاطمة، في حين تُوصف أُخر كـ «قديمة»، وربما يشير هذا إلى أن فاطمة أخذتها من والدتها[٥٣]. وخلافًا لقوائم جهاز العروس المحفوظة في وثائق الجنيزا، لا يوجد أي تقييم نقدي منفصل لكل عنصر على حدة. ومع ذلك فقد

51 Haram document no. 211, recto;

ونشرها كامل العسلي في عمله: وثائق مقدسية تاريخية، ٣مج، (عمان [بدون ناشر] ١٩٨٣-٨٥) ٢: ٨٣ (رقم ٢٥).

52 Haram document no. 209, recto;

ونشرها كامل العسلي، وثائق مقدسية تاريخية، ٢: ١٢٠ (رقم ٤٤).

53 Haram document no. 830.

كانت القائمة مفصلة بما فيه الكفاية لإقناع المحكمة بأن ممتلكات فاطمة تقدر بالفعل بـ ١٠٠٠٠درهم. ومن ثم صدّق القاضي على إحاطته بتسلم فاطمة لشوارها في اليوم التالي، الموافق ٧ من ذي القعدة (٣٠ نوفمبر)[٥٤]. وقبل ذلك بأسبوع، وتحديدًا في الثاني من ذي القعدة (٢٥ نوفمبر) صدَّق القاضي على وصية ناصر الدين التي أدلى بها في وقت متأخر لصالح ابنه محمد[٥٥].

وتدلنا قصة فاطمة بنت ناصر الدين الحموي على وظائف الجهاز في المجتمع المملوكي. فلنلحظ أولًا، أن الشوار مثل هدية ثمينة من الناحية المالية عند الزواج. فقد تلقت فاطمة مهرًا قيمته ١٠٠٠٠ درهم، أي ما يعادل نحو٤٠٠ دينار، وهو أكثر بكثير من متوسط صداق الزواج في تلك المدينة. وفي هذا الصدد ليس لدينا معلومات تذكر عن مبلغ الصداق الذي دفعه زوج فاطمة، لكننا نعلم أن والدها ناصر الدين كان مدينًا بمبلغ ٤٠ دينارًا وهو مؤخر صداق زوجته أم فاطمة. وكان هذا المبلغ أيضًا أعلى من متوسط أي صداق ورد ذكره في «وثائق الحرم القدسي»، والذي كان يتراوح، عادة، ما بين ٥ إلى ٢٠ دينارًا ذهبيًّا (أو ما يعادلها بالدرهم الفضي)[٥٦].

وثانيًا: تلقت فاطمة مهرها في شكل «الجهاز»، وذلك هو نوع التحديد

---

54 Haram document no. 209, verso.

55 Haram document no. 211;

ونشرها كامل العسلي، وثائق مقدسية تاريخية، ٢: ٨٤ (رقم ٢٦).

56 Haram document no. 287;

ونشرها كامل العسلي، وثائق مقدسية تاريخية، ٢: ١١١ (رقم ٣٩).

وعن متوسط قيمة الصداق الشائعة وفقًا لوثائق الحرم القدسي انظر:

Little, *Catalogue*, 300–06; Lutfi, *al-Quds*, 285–90.

الجنوسي للملكية؛ إذ جهز والد فاطمة ابنته بـ«الأمتعة الشخصية»، مثل أواني النحاس، والأثاث والملابس. ويسعنا أن نقرر، إلى حد ما[٥٧]، أن مهر فاطمة لم يتضمن نقدًا أو عقارًا.

وثالثًا: لم يجر نقل الملكية مباشرة في وقت الزفاف، رغم أن المهر كان بالفعل في حيازة فاطمة، وربما منذ انتقالها إلى بيت زوجها، لكنها لم تكتسب حق الملكية الرسمية لجهازها حتى قرب وفاة والدها؛ فعلى فراش الموت وجد ناصر الدين أنه بات من الضروري، في تلك اللحظة، أن يؤكد على حق ابنته في ملكية جهازها.

الأهمُّ من ذلك كله، أن جهاز فاطمة مثّل نصيبها من ميراث والدها. فبموجب أحكام المواريث في الشريعة الإسلامية عند أهل السنة، ترث الأنثى نصف حصة الأخ الذكر، وعندما لا يبقى على قيد الحياة إخوة من الذكور، يحق لها نصفُ التركة أو ثلثها. ورغم أن الشك يعترينا في هذا الخصوص، ولا سيما حين يتعلق الأمر بالمجتمعات غير الحضرية، إلا أنه لا يسعنا إلا القول بأن الشريعة الإسلامية كانت تطبق تطبيقًا صارمًا حين تُقسَّم ممتلكات المتوفين في المراكز الحضرية[٥٨]. بيد أن تطبيق أحكام المواريث الإسلامية لم يستبعد وسيلة

---

٥٧ سبق للمؤلف أن نوه إلى أن قائمة جهاز فاطمة تكاد تقرأ بالكاد، ومن ثم لم يشأ التورط بالجزم. (المترجم).

٥٨ انتقد الكتابُ المعاصرون حرمان الفتاة من الإرث بين قبائل البدو، معتبرين ذلك عادة غير حضارية، وغير إسلامية أيضًا. فعلى سبيل المثال وجَّه تاج الدين السبكي نقدًا لاذعًا إلى أمراء عشائر البدو لمنعهم بناتهم من الإرث. انظر: كتاب معيد النعم ومبيد النقم (بيروت، دار الحديث، ١٩٨٣)، ٥٥. وقد لاحظ ابن بطوطة أن قبائل البجة القريبة من ميناء عَيْذاب على البحر الأحمر لم تكن تورث الإناث. رحلة ابن بطوطة، ١: ٢٣٠.

أخرى لتسليم الملكية من جيل إلى آخر. وكانت الطريقة الوحيدة هي هبة الشخص الحي، كما هو الحال في الشوار. فمن المؤكد / أنه ليس من قبيل المصادفة أن يضع ناصر الدين جهاز ابنته على قدم المساواة مع قيمة الهبة النقدية التي تلقاها شقيقها نقدًا. لابد أنه أراد تقسيم ثروته بالتساوي بين ابنيه البالغين. لكنه راعى تقسيم الملكية على أساس النوع. ففي حين تأخذ فاطمة نصيبها عند الزواج فحسب، لا يبدو أن الوضع الاجتماعي لشقيقها كان ذا أهمية تذكر بالنسبة لتوقيت حصوله على نصيبه. كما أن فاطمة تلقت نصيبها في شكل «الجهاز»، في حين تلقى شقيقها نصيبه نقدًا. وعلى الرغم من تساويهما في القيمة الإجمالية، فإن محمدًا وفاطمة تسلما نصيبهما على أساس جنوسي بحت. ٢١

ذاك النمط من تقسيم الإرث على أساس الخطوط الجنوسية بين البنات والبنين كان شائعًا في النخب المملوكية الحضرية. فمنح الجهاز للابنة كان وجهًا واحدًا للعملة، أما وجهها الآخر فقد تمثل في حرمان البنات من وراثة أجزاء أخرى من تركة العائلة، والتي حفظت حصريًّا للأبناء، فبين النخب الأكثر تدينًا في المجتمع، كانت وراثة وظائف الآباء حقًّا مقصورًا على نسلهم من الذكور؛ إذ اعترف القانون بحق المدرسين في المدارس الدينية، من الوعاظ والدعاة وغيرهم من أصحاب المناصب في النص على من يخلفهم، وكان هذا الحق مرهونًا بموافقة ناظر الوقف. كما عرف هذا الحق بـ«النزول»، أو بعبارة أخرى «التوريث»[٥٩]. وتكثر أمثلة هذا النوع من «النزول» من الأب لابنه في

---

٥٩ السبكي، فتاوى، ٢: ٢٢٤. وانظر أيضًا تلك المناقشة عند:

M. Chamberlain, *Knowledge and Social Practice in Medieval Damascus, 1190–1350* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), 94 ff.

الحوليات التاريخية المملوكية، كما تُبرهن «وثائق الحرم القدسي» على أن ترشيح الابن خليفةً لوالده كان ينظم رسميًّا في الممارسات القضائية آنذاك. ففي وثيقة جرد ملكية، ورَّث أحد الشيوخ ابنه عشرة مناصب مختلفة، معلمًا، وناظرًا، وشاهدًا مُعَدَّلا في بعض المؤسسات المختلفة في القدس. وفي وثيقة جرد ملكية أخرى ورَّث زجَّاج وظيفتَهُ الحالية فراشًا في المدرسة التَّنْكِزية لابنه الأثير[٦٠]. ومن ثم كانت الممتلكات الرسمية تُحَدَّد على أساس جنوسي. فبينما كان الشوار، بحكم تعريفه، استحقاقًا مقصورًا على الإناث فحسب، كان الحق في إرث الوظائف استحقاقًا مقصورًا على الذكور.

كما كان الإقطاعي، بوصفه عضوًا في النخبة العسكرية، يملك الحق في الانتفاع بالأرض مقابل الخدمة العسكرية، وكان ينظر إلى إقطاعه على أنه جزء من ملكية العائلة، وقد جرت محاولات بالفعل لتمريره من الأب إلى الابن، أو إلى أفراد آخرين في الأسرة الممتدة. وذلك على الرغم من أن الإقطاع، كان ارتجاعيًّا من حيث المبدأ، ومن المفترض أن يحظر توريثه، بيد أننا وجدنا استثناءات كثيرة لهذه القاعدة[٦١]. فقد وُفق د. س ريتشاردز

---

60 Lutfi, *al-Quds*, 309–11 (Haram documents nos. 161, 347).

وعن توريث المهن المتواضعة مثل الخفارة، وحراسة البوابات انظر: السخاوي، الضوء اللامع، ١: ٢٤٧؛ ٣: ٧٩-٣٠٥؛ ٦: ٢٩٥.

٦١ عن أحدث وجهة نظر عن أدب توريث الإقطاع بين أجيال الأرستقراطية المملوكية بصفة عامة انظر:

U. Haarmann, “Joseph’s Law – the Careers and Activities of Mamluk Descendants before the Ottoman Conquest of Egypt,” in Phillip and Haarmann (eds.), *The Mamluks in Egyptian Politics and Society*, 55–84.

D. S. Richards في العثور على مئات الأمثلة من القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي تظهر تنصيب أولاد الناس (أبناء جنود المماليك) أمراء. وفي بعض الحالات، كانت هناك إشارات واضحة إلى أنهم ورثوا إقطاع آبائهم أو أحد أقاربهم من الذكور[٦٢]. ومجددًا، وكشأن الملْكيات المدنية، / فإن انتقال المناصب الرسمية، وانتقال الإقطاع من الأب إلى ابنه قد نظمَّه القانون. وقد أمدنا أحد مؤلفي كتب الوثائق والشروط من القرن التاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادي، بعدة وثائق نموذجية لنقل الإقطاع عبر آلية «النزول» هذه[٦٣]. ٢٢

---

62 D. S. Richards, "Mamluk Amirs and their Families and Households," in Phillip and Haarmann (eds.), *The Mamluks in Egyptian Politics and Society*, 32–54. See also U. Haarmann, "The Sons of Mamluks as Fief-holders in Late Medieval Egypt," in T. Khalidi (ed.), *Land Tenure and Social Transformation in the Middle East* (Beirut: American University of Beirut, 1984), 141–68; R. Irwin, "Iqta' and the End of the Crusader States," in P. M. Holt (ed.), *The Eastern Mediterranean Lands in the Period of the Crusades* (Warminster: Aris & Phillips, 1977), 62–77.

٦٣ الجرواني، مواهب، ورقة ٢٣و. كما يقدِّم أحد كتب الوثائق والشروط من ذلك العهد نموذجًا لوثيقة تضمن حقوق أيتام صغار لأمير متوفى من أمراء العشَرات، وقد وجه ريع إقطاع والدهم لتعزيز معداتهم العسكرية واحتياجاتهم الشخصية، وتمويل "التَّبِع" وهو ذلك الشخص الذي سيحل محلهم ويسد مسدهم في الحملات العسكرية السلطانية. انظر: شمس الدين محمد المنهاجي السيوطي، جواهر العقود ومعين القضاة والموقعين والشهود، ٢مج، (القاهرة، مطبعة السنة المحمدية، ١٩٥٥) ٢: ٢٢٦-٢٧. وفي كتب التاريخ المملوكية ثمة إشارات عرضية لـ"النزول" عن الإقطاع، انظر: الصفدي، أعيان، ١: ٦٩٩؛ Chamberlain, *Knowledge*, 94, n. 16.

ومن ثم فقد سادت النظرة إلى المهر والإقطاع على أنهما وسيلتان من وسائل التقسيم الجنوسي للملكية، كما يتجلى من خلال الرواية التالية والمتعلّقة بإعادة توزيع الإقطاع؛ إذ أعقب تفشي الطاعون ارتفاع معدل الوفيات بين الإقطاعيين، ومن ثم قام ناظر الجيش بمصر بإعادة تسليم إقطاعات الجنود المتوفين إلى أحد أبنائهم الأحياء. عند ذاك تقدمت أرملة جندي توفي جراء الوباء، وتوسلت إلى ناظر الجيش مخبرة إياه أن زوجها قد توفي عنها وليس له منها إلا ابنتان، فقام ناظر الجيش ببيع إقطاع الجندي المتوفى إلى جندي آخر مقابل ١٢٠٠٠ درهم، ثم دفع المال للأرملة، قائلًا: خذي المال واستعيني به على جهاز البنتين[٦٤].

الأرض والنقد والائتمان:

دور نساء النخبة في الحياة الاقتصادية:

لم تكن ملْكية جهاز كبير تعني بالضرورة الاستقلال الاقتصادي لنساء النخبة. فالتقسيم الجنوسي للملكية بين النخب المملوكية كفيل بتوضيح أن الإناث تسلمن نصيبهن من الإرث في شكل «جهاز»، أي أمتعة شخصية؛ جديدة كانت أو موروثة، وهي أشياء لم تكن لتصرف بسهولة في السوق. ومن ثم فسيدات النخبة لم يَكُنَّ يتسلمن أموالًا سائلةً، ولا كنَّ يستحققن وضعًا ما في التراتبية الهرمية للدولة، سواء في الجيش أو المؤسسات الدينية، ومن ثم حرمن ريع العقارات التي صرفت رواتب لهذه الوظائف. وعلى ذلك فقد مثّل إقصاء نساء النخبة من ريع الأرض سمة مميزة من سمات مؤسسات المماليك السياسية، لكنه مثّل أيضًا خروجًا واضحًا عن ممارسات سابقة. فنساء البلاط

---

٦٤ الصفدي، أعيان، ٢: ٨٦.

في العصر الأيوبي تسلمن إقطاعات وراثية منذ وقت متأخر من منتصف القرن السادس الهجري/ الثالث عشر الميلادي[٦٥]. إذ حصلن على القرى والأراضي الزراعية في الإمارات الأيوبية في الشام، وفيما يبدو كانت لهن ملكيات خاصة. فابنة الأمير الأيوبي الملك الأمجد حسن، على سبيل المثال، امتلكت عدة قرى في وادي الأردن، وأمرت بها، قبيل وفاتها، لابنها[٦٦]. وثمة مسألة طرحت على الفقيه الشامي ابن الصّلاح (المتوفى ٦٤٣هـ/ ١٢٤٥م) تتعلق بطبيعة المعاملة بين امرأة امتلكت قرية على ضفاف أحد الأنهار، وزوجها الذي تركت له رعاية ممتلكاتها[٦٧].

/ وكانت النتيجة الملموسة لتمكُّن نساء البلاط الأيوبيات من ملكية الأرض هي اهتمامهن غير العادي بإنشاء المؤسسات العامة ورعايتها. ففي دمشق الأيوبية (٥٧٠- ٦٥٩هـ/ ١١٧٤- ١٢٦٠م)، أنشأت نساء النخبة الحاكمة ٢٦ مؤسسة دينية تتضمن خمس عشرة مدرسة وستة دور للصوفية. وبصفة إجمالية، قامت ٢١ امرأة، معظمهن من زوجات أو بنات الحكام الأيوبيين، بإنشاء نحو ١٥٪ من إجمالي المؤسسات الخيرية بالمدينة في ذلك العصر. وجاء الدعم المالي لما قمن بتشييده من عائدات أوقاف الريف[٦٨]. ٢٣

65 R. S. Humphreys, *From Saladin to the Mongols* (Albany: State University of New York Press, 1977), 371–75, 415; H. Rabie, *The Financial System of Egypt, AH 564–741/1169–1341* (London: Oxford University Press, 1972), 42–43.

٦٦ شهاب الدين أحمد النويري، نهاية الأرب في فنون الأدب، (القاهرة، دار الكتب المصرية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٢٣)، ٣٠: ١٩٣.

٦٧ ابن الصلاح الشهرزوري، فتاوى ومسائل ابن الصلاح، تحقيق: عبد المعطي قلعجي، (بيروت، دار المعرفة ١٩٨٦)، ٥٠٢ (برقم ٤٩٠).

68 R. S. Humphreys, "Women as Patrons of Religious Architecture =

وكذلك، في المدن الأخرى، كان ثمة سيدات محسنات أقل ظهورًا، لكنهن تمكنَّ من ترك أثر على المشهد الحضري على كل حال؛ إذ أنشأت سيدات البلاط الأيوبي في القاهرة مدرستين، فضلًا عن بعض المنشآت الأخرى، كضريح شَجَرِ الدُّر(٦٩). كما أنشأت ضيفة خاتون(٧٠)، التي حكمت حلب باسم أميرها الأيوبي، واحدة من أكبر المدارس في المدينة(٧١).

وسرعان ما استولى سلاطين المماليك، خلال النصف الثاني من القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي، بالمصادرة أو بالشراء، على كثير من الملكيات الخاصة للأراضي، ثم قاموا بتوزيعها إقطاعات للجنود. ويبدو أن ملكيات النساء قد استُهدفت بشكل خاص. ولدينا مثال هنا هو الخاتون ابنة الملك الأيوبي الأشرف موسى(٧٢) حاكم دمشق، وهو مثال كفيل بتوضيح كيفية

= in Ayyubid Damascus," *Muqarnas* 11 (1994), 35–54.

69 Berkey, "Women and Islamic Education," 144; Howyda al-Harithy, "Female Patronage of Mamluk Architecture in Cairo," *Harvard Middle Eastern and Islamic Review* 1 (1994), 157; D. Behrens-Abouseif, *Islamic Architecture in Cairo: An Introduction* (Leiden: Brill, 1989), 91–93.

٧٠ ضيفة خاتون بنت الملك العادل سيف الدين أبي بكر (المتوفاة ٦٤٠هـ/ ١٢٤٢م)، وهي أخت الملك الكامل محمد، وزوج الملك الظاهر غازي صاحب حلب، وأم الملك العزيز محمد بن الظاهر. عنها انظر: اليونيني، ذيل مرآة الزمان، ٢: ١٣٧؛ أبو الفدا، المختصر في أخبار البشر، (القاهرة، المطبعة الحسينية، [د.ت]) ٣: ١٥٨. (المترجم).

71 Humphreys, "Women as Patrons," 35; Y. Tabbaa, *Constructions of Power and Piety in Medieval Aleppo* (University Park: Pennsylvania State University Press, 1997), 44–49, 193.

٧٢ الخاتون ابنة الأشرف موسى (المتوفاة ٦٩٤هـ/ ١٢٩٤م) كانت زوجة الملك =

تجريد المرأة الأيوبية من ممتلكاتها[٧٣]. ففي عام ٦٨٥هـ/١٢٨٦م، كانت الخاتون قد ناهزت السبعين من عمرها، فذهب مسئولون بالديوان إلى المحكمة وادعوا أنها غير رشيدة «سفيهة» عندما باعت بعض أراضيها في عدة قرى بالقرب من دمشق قبل ثلاثين عامًا منذ ذلك التاريخ. وبسبب انعدام رشدها المفترض، حَجَر عليها عمها ولم تعد أهلًا للتصرف في ممتلكاتها. ولما كانت الدفوع التي رفعها ممثلو الدولة قد قُبلت بالمحكمة، فقد بطَل البيع بأثر رجعي.

لطالما استخدمت الآليات القانونية، ولا سيما «الحَجْر»، للحدِّ من سيطرة نساء النخبة على ممتلكاتهن. فالحجر هو آلية قانونية تسمح لشخص بالغ مسئول بالتصرف في ممتلكات الأفراد الذين يعتبرهم القانون فاقدي الأهلية، مثل القُصّر والمصابين بخلل عقلي ما[٧٤]. ففي أواخر القرن السادس الهجري/

= المنصور محمود وأم ولديه. عنها انظر: الذهبي، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، تحقيق: بشار عواد معروف، (بيروت، دار الغرب الإسلامي، ٢٠٠٣) ١٥: ٧٨٧؛ ابن كثير، البداية والنهاية، ١٧: ٦٨١. (المترجم).

73 J. Sublet, "La folie de la princesse Bint al-Aŝraf (un scandale financier sous les mamelouks bahris)," *Bulletin d'études orientales* 27 (1974), 45–50;

فضل الله بن أبي الفخر بن الصقاعي، تالي كتاب وفيات الأعيان، تحقيق: ج. سوبليه J. Sublet، (دمشق، المعهد الفرنسي للآثار العربية بدمشق، ١٩٧٤)، ٧٢–١٥٩؛ النويري، نهاية الأرب، ٣١: ١٤٧. وعن والدها راجع: ابن كثير، البداية (بيروت)، ٨: ٢٥٧. وانظر أيضًا:

Humphreys, *From Saladin to the Mongols*, 208–38.

74 M. Shatzmiller, "Women and Property Rights in al-Andalus and the Maghrib: Social Patterns and Legal Discourse," *ILS* 2 (1995), 229–30.

الثالث عشر الميلادي منح القاضي الدمشقي الشافعي لحفيدٍ قاصر، كان هو نفسه تحت الحَجْر، حق الحَجْر على جدته البالغة من العمر ستين عامًا، تأسيسًا على فقدانها الرشد![٧٥] وفي إحدى الحالات من صعيد مصر، ظلت فتاة يتيمة تحت الحجر حتى بعد زواجها، / ومن ثم باع ممثِّل المحكمة ممتلكاتها من دون إذنها[٧٦]. وقد حذَّر القاضي السبكي، فقيه القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي، زملاءه القضاة من أن إثبات انعدام الرشد بالنسبة للمرأة أصبح أمرًا هيِّنًا. وانتقد على وجه التحديد القضاة الذين رسخ في أذهانهم أن سَفه المرأة غالب على أية أدلة مضادة قد تقدمها الأخيرة لبيان رشدها؛ إذ إن هؤلاء القضاة لم يطالبوا المتقاضين بشهادات جوهرية أو أدلة ظرفية، ولم يستلزم الأمر إلا توقيع اثنين من الرجال الذين كانوا على استعداد لدعم تلك الدعوى[٧٧]. ٢٤

وفي ضوء ما تقدم فقد تسرب مزيد من الأراضي إلى ملكية الرجل، وخضع النشاط الاقتصادي لنساء النخبة لمزيد من الضوابط، وانخفض عدد المؤسسات الأهلية التي أسستها النساء كثيرًا تبعًا لذلك. فمقابل ٢٦ مؤسسة دينية وخيرية أسستها النساء خلال أقل من قرن من الزمان من الحكم الأيوبي في دمشق، كان هنالك أربع أسستها نساء النخبة في القرن التالي. ففي القاهرة

---

٧٥ الفزاري، فتاوى، ورقة ٢٣و، كما استشهد بها: عيسى بن عثمان الغزي (المتوفى ٧٩٩هـ/ ١٣٩٧م) أدب القضاة، مخطوط بمكتبة تشيستربتي، برقم ٣٧٦٣، ورقة ١٧٠و.

٧٦ جعفر بن ثعلب الأدفوي، الطالع السعيد الجامع لأسماء الفضلاء والرواة بأعلى الصعيد، (القاهرة، الدار المصرية للتأليف والترجمة، ١٩٦٦)، ٢٢٦؛ الصفدي، أعيان، ٢: ٢٣١.

٧٧ السبكي، فتاوى، ١: ٣٤٠-٤٤.

كان هناك أكثر من مناسبة لنساء البلاط للإسهام في تطوير المدينة، خاصة في أيام الناصر محمد. فقد أنشأت أُردُوتكين بنت نوجاي، زوجة السلطان المغولية الأصل، ضريحًا لابنها وقفت عليه بعضَ البيوت السكنية، وسوقًا مُغطى، وحمّامين، وقطعة أرض زراعية[٧٨]. وكذلك أنشأت الست حَدَق[٧٩] دادة السلطان الناصر التي غدت كبيرة المسئولين بديوانه، مسجدها الذي سلم من عوادي الدهر إلى يومنا هذا[٨٠]. بيد أن تمثيل المرأة بين مؤسسي مؤسسات

78 Al-Harithy, "Female Patronage," 157–59.

٧٩ الست حَدَق: دادة الناصر محمد بن قلاوون، وكذلك أخوه الناصر حسن. ودادة كلمة تركية تعني مرضعة الأطفال أو حاضنتهم ، اعتادت نساء مصر على تلقيب الأمة أو الجارية الزنجية بها). انظر: ر. دوزي: تكملة المعاجم العربية، ترجمة: محمد سليم النعيمي، (بغداد، منشورات وزارة الثقافة والإعلام، ١٩٨١)، ٤: ٢٦٧-٦٨. وهي وتُعرف أيضًا بالست مِسْكَة كما يتضح من النص التأسيسي لمسجد الست مسكة القائم حتى الآن بالقاهرة، رغم أن بعض المؤرخين ومنهم المقريزي وابن تغري بردي اعتبروا الست مسكة امرأة أخرى. وقد لعبت دورًا ما في الحياة السياسية في عهد الناصر محمد بن قلاوون. ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة، ١٠: ٢٣١. وقد فرغت من بناء مسجدها المذكور أعلاه عام ٧٤٦هـ/ ١٣٤٥م. ويذكر المقريزي أنها بنت هذا المسجد عندما آلت إليها ملكية حكر بساتين عرف باسمها لاحقًا. وعرف على عهد المقريزي باسم حكر المريس. ويستطرد المقريزي أنها لما بنت جامعها المذكور هناك بنى الناس حوله. وكان أكثر سكان ذلك الحكر على عهد المقريزي من السودان. للتوسع انظر: الخطط، المسمى بالمواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، تحقيق: أيمن فؤاد سيد، (مؤسسة الفرقان، لندن، ٢٠٠٢) ٣: ٣٨٦. وحواشي المحقق، والمصادر المنصوص عليها هناك. (المترجم).

80 C. Williams, "The Mosque of Sitt Hadaq," *Muqarnas* 11 (1994), 55–64.

والراجح أن خانقاه توغاي محظية الناصر محمد، وأم ولده البكر، أنشئت قبل وفاة مؤسستها عام ٧٤٩هـ/ ١٣٤٨. عن هذا المبنى انظر: =

الخدمة العامة ورعاتها في القاهرة ظل عند حدوده الدنيا.

إن ذلك الإقصاء النسبي لنساء النخبة من ملكية الأرض دفع بعضهن نحو سوق الائتمان credit market، على الرغم من أن حدود تلك المشاركة لا تزال غامضة. لكن يمكننا القول إنها تمثلت في مستوياتها الأولية، في تأجير المرأة لبعض متاع جهازها، كحُليها وقماشها، في حفلات الزفاف أو المناسبات الاجتماعية الأخرى[٨١]. كما انخرطت المرأة أيضًا في عمليات الاقتصاد النقدي cash economy. فلدينا مسألتان وضعتا لابن تيمية تعلقتا بشراء النساء للمنسوجات أو الحلي، ثم إعادة بيعها لاحقًا بسعر أعلى (في إحدى الحالتين بثلاثة أضعاف الثمن)، على أن يتم دفع الثمن آجلًا. وكانت هذه، على الأرجح، مبيعات وهمية، بهدف الالتفاف على الحَظْر المفروض على البيع الربوي في الأسواق[٨٢]. وفي قضية رفعت أمام قاضي دمشق، اقترض شخص من القدس، يدعى عمر الكردي، مبلغ ٢٠٠ درهم فضي من امرأة يهودية تدعى حُسنية، وفي المقابل رهن كرمته عندها ضمانًا. وعندما عجز عن سداد الدين، ناشدت المرأة القاضي تسجيل الكرمة باسمها[٨٣].

٢٥ / كما أن وصية نفيسة بنت علي، زوجة أحد الخبازين في القدس، وهي على فراش الموت، كفيلة بإظهار مدى انغماسها في عمليات ائتمان واسعة؛ إذ

= A. 'Abd al-Rāziq, "Trois foundations féminines dans l'Egypte mamlouke," *Revue d'études islamiques* 41 (1973), 97–126.

٨١ ابن تيمية، مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، تحقيق عبد الرحمن بن محمد العاصمي النجدي، ٣٥مج (الرياض، مطبعة الرياض، ١٣٨١-٨٦ [١٩٦١-٦٦])، ٣٠: ١٩٤.

٨٢ ابن تيمية، فتاوى النساء، ١٩٧-٨٠.

٨٣ السبكي، فتاوى، ٢: ٥٤٢-٤٣. والقضية مؤرخة بعام ٧٤١هـ/ ١٣٤٠-٤١م.

يبدو أنها استثمرت أموالها في شراكة عائلية، فاثنان من القرويين يدينان لها بـ ٣٠ درهمًا لكل منهما، وثمة رجل آخر يدين لها بـ ٣٥٠ درهمًا، ودان لها صانع الفول في المدينة بنحو ٥٠٠ درهم، وزوجها نفسه دان لها بنحو ١٠٠٠ درهم مؤخر صداقها. وأخيرًا، تَشارَكَ الزوجان في كرمة عنب في محيط القدس، وقبيل وفاتها أقرت أنها لا تزال مدينة لزوجها بنحو ٦٠ درهمًا من ثمن حصتها في الكرمة[٨٤].

إن الزوج المدين لزوجته هو النموذج القياسي من هذا العصر. فالشيخ بِيرُو، شيخ إحدى الزاويا الصوفية في القدس، وأحد أكثر الشخصيات ظهورًا في «وثائق الحرم القدسي»، كان مدينًا لزوجته بمبلغ ١٦٠٠ درهم[٨٥]. وشمس الدين البعلبكي تاجر آخر، كان مدينًا لزوجته بمبلغ ١٠٠٠٠ درهم، وكادت تركته تباع في سبيل الوفاء بهذا الدين[٨٦]. وثمة رجل يهودي من القدس كان يدين لزوجته بما مجموعه ٥٠٠ درهم، نصفها كانت بقية مؤخر صداقها وباقي الدين كان قرضًا[٨٧]. وثمّ زوج قاهري آخر، سافر إلى منطقة البحر الأحمر للعمل، لم يكتفِ بالاقتراض من زوجته فحسب، لكنه تعهد أيضًا بطلاقها إذا

84 Haram document no. 607, وهي منشورة في Lutfi, *al-Quds*, 54–60.

85 Haram document no. 210, وهي منشورة في Lutfi, "*Iqrār*s," 278 ff.
وكذلك عند العسلي، وثائق، ٢: رقم ٤٣.

86 Haram document no. 591, وهي منشورة في Donald P. Little, "Documents Related to the Estates of a Merchant and his Wife in Late Fourteenth Century Jerusalem," *MSR* 3 (1999), 93–177.

87 Haram document no. 554, ونشرت في Donald P. Little, "Haram Documents Related to the Jews of Late Fourteenth-Century Jerusalem," *Journal of Semitic Studies* 30 (1985), 233 ff.

لم يرد المبلغ بحلول نهاية الشهر[٨٨]. هذا الجانب من الزواج، أعني الزوجة الدائنة والزوج المدين، أصبح جانبًا معياريًّا من جوانب زيجات القرن التاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادي.

وتُظهر فتاوى الفقيه القاهري ولي الدين ابن العراقي (المتوفى ٨٢٦هـ/ ١٤٢٣م) بوضوح تلك الأنشطة الائتمانية اللافتة للنظر التي مارستها المرأة آنذاك. فالمسألة التي وضعت للفقيه تعلقت بشرعية الجمعيات المالية النسائية. ووفقًا للمستفتي، كانت «الممارسة المعروفة» باسم «جمعية النساء» التي كانت النساء يحشدن مواردهن المالية من خلال تعيين واحدة منهن (تلك الملقبة بالمرأة الجمعية) لجمع مبلغ دوري ثابت من كل واحدة منهن. وكانت المرأة تجمع ١٠٠٠ درهم كل أسبوع تحصله من عشر نساء مشاركات بتلك الجمعية. ثم تعطي المبلغ بأكمله إلى إحداهن دوريًّا في المقابل، وتواصل القيام بذلك حتى نهاية المدة المتفق عليها مقدمًا. وكانت مشروعية هذا الصندوق الأنثوي موضع تساؤل؛ ذلك أن «المرأة الجمعية كانت تتلقى نسبةً نظير جهودها، وبالنسبة للمثال المستشهد به آنفًا، بلغت نسبتها نحو ٥ ٪ من إجمالي المبلغ الذي تجمعه، وكان هذا الربح موضع شبهة؛ إذ بدا كالربا»[٨٩]. ويتسق الوصف السابق بجلاء مع جمعيات ادخار الإناث الحاليّة، وهي ممارسة لا تزال باقية حتى يومنا هذا في العديد من المجتمعات الحضرية في الدول

---

٨٨ ابن تيمية، مجموع فتاوى، ٣٣: ١١٥ وعن الأزواج المدينين لزوجاتهم في الجنيزا. انظر:

Goitein, *A Mediterranean Society*, vol. III, 181.

٨٩ مخطوط بمكتبة تشيستربتي برقم ٤٦٦٥، أوراق ٥٣ظ-٥٤و. وهو مخطوط نسخ بالقاهرة سنة ٨٧٩هـ/ ١٤٧٥م.

النامية، بما في ذلك القاهرة المعاصِرة. وكما هو الحال مع العادة العصرية، فإن ظهور جمعيات الادخار بين النساء في العصور الوسطى ربما كان متعلقًا بدخول عدد كبير منهن، لسن بالضرورة من نساء الطبقات العليا، سوق الاقتصاد النقدي[٩٠].

/ أثر الطاعون: ٢٦

شكّل الطاعون، الذي أصاب الشرق الأدنى في منتصف الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي، تحدّيًا مباشرًا لسيادة التقسيم الجنوسي على طرق تقسيم الملكيات؛ إذ إن هؤلاء الإناث من أسر النخبة، عسكرية كانت أو مدنية، واللائي تمكنَّ من البقاء على قيد الحياة، استفدن بوراثة ثروات كبيرة على نحو غير اعتيادي. وتكشف الرسالة التي دونت في دمشق في أعقاب ظهور الوباء، عن ذلك القلق المجتمعي العميق إزاء تلك الزيادة المفاجئة في عدد الأثرياء الشبان الذين ورثوا ثروات ضخمة عن ذويهم[٩١].

وبالفعل شهدت العقود التالية إحياءً لاعتناء الإناث بالمنشآت الدينية، كجزء من الإنفاق العام على أنشطة التشييد والبناء[٩٢]. ففي القدس، وبعد فترة

---

٩٠ عن "جمعيات الادخار" في المجتمعات المعاصرة انظر:

S. Ardener and S. Burman (eds.), *Money-go-rounds: The Importance of Rotating Savings and Credit Associations for Women* (Oxford: BERG, 1995). وعن جمعيات الادخار بالقاهرة المعاصرة انظر: Evelyn Early, *Baladi Women of Cairo. Playing with an Egg and a Stone* (Boulder: Lynne Rienner, 1993), 5 ff. وانظر أيضًا W. Jordan, *Women and Credit in Pre-industrial and Developing Societies* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1992).

٩١ الطرسوسي، تحفة الترك، ٢٠.

92 M. Dols, *The Black Death in the Middle East* (Princeton: =

توقُّف طويلة، أنشأت النساء ثلاث مدارس على الأقل[٩٣]. وفي القاهرة، أسست سيدات النخبة العسكرية العديد من المؤسسات الدينية خلال عقدين من الزمن تعادل ما أنشأته نظيراتهن في القرن السابق بأكمله، بما فيها «مدرسة أم السلطان»[٩٤]. ذلك الإنجاز الأكثر روعة للنساء المحسِنات في القاهرة المملوكية، وهي المدرسة التي أسستها جارية أم ولد، هي والدة الأشرف شعبان[٩٥] في عام ٧٧٠هـ/ ١٣٦٨م[٩٦].

= Princeton University Press, 1977), 270; D. Behrens-Abouseif, "Patterns of Urban Patronage in Cairo: A Comparison between the Mamluk and the Ottoman Periods," in Phillip and Haarmann (eds.), *The Mamluks in Egyptian Politics and Society*, 229.

٩٣ انظر: مجير الدين العليمي [الحنبلي]، الأنس الجليل في تاريخ القدس والخليل، ٢مج، (النجف، المطبعة الحيدرية، ١٩٩٦)، ٢: ٣٦-٤٣. وقد سلم وقف مدرسة البارودية الذي أوقفته سُفرى خاتون بنت شرف الدين البارودي عام ٧٦٨هـ/ ١٣٦٧م من عوادي الزمن، انظر:

(Haram document no. 76; ونوقشت في Donald P. Little, "The Haram Documents as Sources for the Arts and Architecture of the Mamluk Period," *Muqarnas* 2 [1984], 69).

٩٤ مدرسة أم السلطان: تقع إلى الخارج من باب زويلة (شارع باب الوزير الآن) بالقرب من قلعة الجبل. وتعرف اليوم بجامع أم السلطان. عنها وعن مؤسستها انظر: المقريزي، الخطط، ٤: ٦٢٠. وحواشي المحقق، والمصادر المشار إليها هناك. (المترجم).

٩٥ السيدة المشار إليها هي الخوند بركة أم الأشرف شعبان. عنها انظر: ابن حجر العسقلاني، الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، ٢: ٦. (المترجم).

96 ʻAbd al-Rāziq, *La femme*, 22–23; al-Harithy, "Female Patronage," 161–67; Behrens-Abouseif, *Islamic Architecture*, 129–31.

وعنها وعن سيرتها انظر: المقريزي، السلوك، ج٣، ٢١٠؛ أبو بكر بن أحمد =

بيد أن هذه الآثار الجانبية للطاعون كانت مؤقتة. وكذلك فقد كانت رعاية الزوجات والبنات من نساء النخبة العسكرية للمنشآت الدينية قصيرة الأجل، مثلها في ذلك مثل الأهمية السياسية التي اكتسبها «أولاد الناس»[٩٧]. ومع ذلك كان تأثير الطاعون مضاعفًا على المدى الطويل، فيما يتعلق بتقسيم الملكيات على أساس جنوسي؛ فأولًا، شاع إسراف النساء في التصرف في جهازهن. فكثيرًا ما نسمع عن هؤلاء النساء المبذرات اللائي حولن جهازهن إلى نقد لإنفاقه حتى آخر درهم في القرن التاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادي. فعلى سبيل المثال أهدرت ستُّ الخلفا ابنة الخليفة المستنجد بالله يوسف[٩٨]، جزءًا كبيرًا من جهازها، وورث زوجها الثالث المدعو ابن قاوان[٩٩] (كانت قد تزوجت قبله مرتين)، ديونها عندما توفيت عام

= ابن قاضي شُهبة، تاريخ ابن قاضي شُهبة، تحقيق: عدنان درويش، ٣مج، (دمشق، المعهد الفرنسي للدراسات العربية، ١٩٧٧-٩٤)، ٣: ٤٢٩، ٤٣٩.

٩٧ عن صعود طبقة "أولاد الناس" في هذه الحقبة، انظر:

R. Irwin, *The Middle East in the Middle Ages: The Early Mamluk Sultanate, 1250–1382* (London: Croom Helm, 1986), 143;

جمال الدين يوسف بن تغري بردي، المنهل الصافي والمستوفي بعد الوافي، تحقيق: محمد محمد أمين (القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٤)، ٥: ١٢٦؛ المقريزي، السلوك، ٣: ٦٣.

٩٨ ست الخلفا ابنة المستنجد يوسف (المتوفاة ٨٩٢هـ/ ١٤٨٦م). عنها انظر: ابن شاهين الظاهري، نيل الأمل في ذيل الدول، تحقيق عمر عبد السلام تدمري، (بيروت، المكتبة العصرية، ٢٠٠٢)، ٨: ٦٩. (المترجم).

٩٩ الصحيح كما عند السخاوي في الضوء «صِهر ابن قاوان» وهو المدعو الشريف إسحاق وليس ابن قاوان نفسه. انظر: الضوء اللامع، ١٢: ٥٤. (المترجم).

٨٩٢هـ/ ١٤٨٧م ولم تتجاوز الثانية والثلاثين من عمرها[١٠٠]. أما فاطمة ابنة السلطان الظاهر طَطَر[١٠١] فقد تسلمت جهازها المقدر بمائة ألف دينار عند زواجها من الأشرف برسباي. / ثم ما لبثت أن غادرت القلعة بعد وفاة زوجها وانتقلت إلى مسكن خاص في المدينة. وبغية استمرارها في نمط الحياة المرفهة نفسه، والذي وجه إليها بعض المؤرخين نقدًا بسببه، رهنت ملابسها الباهظة الثمن عند امرأة سمسارة من أهل القاهرة. وفي الأخير، لم تعد قادرة على سداد ديونها، حتى اضطرت إلى سؤال الناس عندما توفيت عام ٨٧٤هـ/ ١٤٦٩م[١٠٢].

٢٧

وثمة تغيير جوهري آخر في التقسيم الجنوسي في الاقتصاد، وذلك بعودة نساء النخبة إلى سوق الأراضي. فعلى وجه العموم، ظلت المرأة مستبعدة من شَغْل المناصب الرسمية، ومن ثم حرمت تلك العائدات التي تأتي منها (وذلك على الرغم من وجود سابقة تاريخية تمثلت في انتخاب أرملة شيخ صوفي كي تتولى مشيخة زاوية زوجها الراحل قرب نهاية القرن التاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادي)[١٠٣]. ومع ذلك، فإن حصة الفائض الزراعي التي جرى

١٠٠ السخاوي، الضوء، ٧: ٥٥ (برقم ٣٢٤).

١٠١ الخوند فاطمة ابنة الظاهر ططر (المتوفاة ٨٧٤هـ/ ١٤٦٩م). عنها انظر: ابن شاهين الظاهري، نيل الأمل، ٦: ٣٩٥؛ السخاوي: الضوء اللامع، ١٢: ٩٢. (المترجم).

١٠٢ Petry, "Class Solidarity," 131–32 ؛ (رقم ٥٧٢)؛ الخطيب الجوهري بن الصيرفي، إنباء الهصر بأبناء العصر، تحقيق: حسن حبشي، (القاهرة، دار الفكر العربي، ١٩٧٠)، ١٣١؛ السخاوي، الضوء، ٧: ٩٢.

103 Berkey, "Women and Islamic Education," 145.

وعن تنصيب الأرملة كشيخة على نحو غير مألوف انظر: أبو البركات ابن إياس، بدائع الزهور في وقائع الدهور، تحقيق: محمد مصطفى، ٥مج، (فيسبادن، فرانز شتاينر، ١٩٧٥-٩٢) ٣: ٢٣٣.

توجيهها إلى هذه المناصب أخذت تتناقص تدريجيًا. وذلك بفضل تسرب مزيد من الأراضي لدعم الأوقاف التي كان معظمها إما خاصًا وإما عائليًا، وذلك على الرغم من المظهر الخيري العام لها[١٠٤]. وينسحب هذا القول بصفة خاصة على مصر؛ فبحلول نهاية القرن التاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادي، كان ما يعادل نحو خمسي الأراضي المصرية الصالحة للزراعة قد حُبست على الأوقاف بطريقة أو بأخرى[١٠٥]. وسمح ذلك النمو السريع في أوقاف الأسر، خصمًا من رصيد الإقطاع، لنساء النخبة بالوصول أخيرًا إلى ريع الأرض. فقد استطعن، بالفعل، أن يكنَّ المستفيدات والمشرفات على الوقف، بل والواقفات أيضًا.

وبصفة عامة، استفادت النساء من إنشاء الأوقاف في أكثر الأحيان. إذ

---

١٠٤ أدبيات الأوقاف في القرن التاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادي حقل شديد الاتساع، انظر على وجه الخصوص: محمد محمد أمين، الأوقاف والحياة الاجتماعية في مصر، ٦٤٨: ٩٢٣هـ/ ١٢٥٠: ١٥١٧م (القاهرة، دار النهضة العربية، ١٩٨٠)؛

C. Petry, *Protectors or Praetorians? The Last Mamlūk Sultans and Egypt's Waningas a Great Power* (Albany: State University of New York Press, 1994), 190–219; J.-C. Garcin and M. A. Taher, "Enquête sur le financement d'un *waqf* égyptien du XVe siécle: Les comptes de JawhārLālā," *JESHO* 38 (1995), 262–304.

105 H. Halm, *Ägypten nach den mamlukischen Lehensregistern*, 2 vols. (Wiesbaden: Reichert, 1979–80), vol. I, 50–52; N. Michel, "Les *rizaq ih. bāsiyya*, terres agricoles en mainmorte dans l'Egypte mamelouke et ottomane. Etude sur les *Dafātir al-Ahbās* ottomans," *AI* 30 (1996), 105–98.

تمنح الشريعة الإسلامية الواقفَ الحرية الكاملة في اختيار المستفيدين مِن وَقْفه، ومن ثم فقد نصَّ كثير من الواقفين على أن ريع الوقف يُقَسَّم وفقًا لأحكام المواريث في الشريعة الإسلامية أو بالتعبير المعاصر (بالفريضة الشرعية)، وتنص معظم نصوص الأوقاف المحفوظة في الأدبيات الشرعية صراحةً على وجوب حصول الذكور على ضعف حصص الإناث[١٠٦]. فإذا كان هذا هو الحال، فليس أمامنا إلا افتراض أن الوقف قد أنشئ لغرض وحيد، هو تحصين تلك الملكية ضد المصادرة. ولكن بعض وثائق الأوقاف العائلية قصدت إلى الالتفاف على شريعة المواريث الإسلامية، من أجل تحسين أوضاع البنات. فقد كان من الشائع جدًّا أن ينص الواقفُ على توزيع / أسهم الأبناء والبنات، أو الذكور والإناث، في ريع الوقف، بالتساوي[١٠٧]. وهناك أمثلة عديدة تشير إلى أوقاف الأسر التي نصت على أن المستفيدين الرئيسيين كان بنات الواقف أو أطفالهن[١٠٨]. بل حرص بعض الواقفين على استبعاد نسل الذكور تحديدًا[١٠٩]. ٢٨

---

١٠٦ لمزيد من الأمثلة حول الأوقاف التي نصت على تلقي الذكر ضعف حظ الأنثى. انظر: السبكي، فتاوى، ١: ٤٧٥، ٤٨٤، ٤٩٤، ٥٠٠، ٥٠١، ٥١١. ٢: ٩، ١٠، ٢٩، ٤٠، ٥٠، ٧٢، ١٦٧، ١٦٨، ١٧٧، ١٨٣، ١٨٧؛ الأنصاري، إعلام، ١٦٤، ١٦٥، ١٦٧، ١٦٨، ١٧١، ١٧٥، ١٨٢، ١٨٥، ١٨٧، ١٨٩، ١٩١.

١٠٧ السبكي، فتاوى، ١: ٤٧٣، ٤٧٨، ٤٨١، ٤٨٥، ٥٠٦، ٥٠٩، ٥١٤. ٢: ١٤٣؛ الأنصاري: إعلام ١٦٢، ١٧٠، ١٧٤، ١٨٧. والأنصبة المتساوية للإناث نصَّت عليها وثيقة وقف متطبب ثري من القاهرة في القرن التاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادي، انظر:

D. Behrens-Abouseif, *Fath Allāh and Abū Zakariyā: Physicians under the Mamluks* (Cairo: Institut français d'archéologie orientale, 1987).

١٠٨ السبكي، فتاوى، ١: ٤٧٤، ٤٨٥، ٤٩٤؛ الأنصاري، إعلام، ١٥٩، ١٦٢، =

وفي المقابل استبعد آخرون الإناث[١١٠]. ومع ذلك، تظهر العينة المحفوظة من وثائق الوقف بدمشق في القرن التاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادي، أن حصص النساء التي حصلن عليها بوصفهن مستفيدات من الأوقاف كانت أعلى، وعلى نحو واضح، مما كان من المفترض أن يحصلن عليه حال تطبيق النصوص القرآنية في الإرث. والعكس قد يحدث أيضًا، بيد أنه يندرج تحت حكم النادر جدًّا[١١١].

= ١٨٩. ووثائق الوقف لصالح الإناث وردت أيضًا في وثائق الحرم القدسي، The Haram documents (nos. 606, 257; Little, *Catalogue*, 93, 265)، وانظر أيضا: محمد محمد أمين، فهرست وثائق القاهرة حتى نهاية عصر المماليك، في:

Catalogue des doucments d'archives du Caire de 239/853 á 922/1516 (Cairo: Institut français d'archéologie orientale, 1981), 441 ff.

١٠٩ عن إقصاء الذكور من أوقاف القرن السادس الهجري/ الثالث عشر الميلادي انظر: حسنين ربيع، حجة تملك ووقف، مجلة الجمعية المصرية للدراسات التاريخية، ١٢ (١٩٦٤)؛ أمين، أوقاف، ٩٤.

١١٠ السبكي، فتاوى، ١: ٤٩٣، ٤٩٧، ٥١٠. ٢: ٤٠، ٦٦. الأنصاري، إعلام، ١٦٥، ١٨١. وقد عثرنا في وثائق الحرم القدسي على تحقيق متعلق بوقف لصالح ذرية الذكور فحسب وذلك لعائلة من نابلس، انظر:

(Haram document no. 25, Little, *Catalogue*, 40).

111 M. Winter, "Mamluks and their Households in Late Mamluk Damascus: A *Waqf* Study," in A. Levanoni and M.Winter (eds.), *The Mamluks in Egyptian and Syrian Politics and History* (Leiden: Brill, 2004), 297–316.

ولاستنتاجات مماثلة تتعلق بالأوقاف في شمال إفريقيا المعاصرة راجع:

D. Powers, "The Mālikī Family Endowment: Legal Norms and Social Practices," *IJMES*25 (1993), 379–406.

وفي النصف الثاني من القرن التاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادي، كان يُعهد لنساء النخبة في كثير من الأحيان بإدارة أوقاف أسرهن. ما دامت صيغة وثائق الوقف القياسية قد نصَّت على أن إدارة الوقف بعد وفاة الواقف ينبغي أن تكون للأكثر إدراكًا ووعيًا (الأرشد) بين أحفاد الواقف. وكما أوضح كارل بتري Carl Petry، فإن هذا الوصف الفضفاض غالبًا ما اتسع لينسحب على النساء أيضًا[١١٢]. إذ من الممكن تحديد ثمان وثلاثين امرأة شغلن منصب مدير وقف الأسرة في أواخر القرن التاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادي، ومطلع القرن العاشر الهجري/ السادس عشر الميلادي في القاهرة، وهي نسبة تعادل خمس العدد الإجمالي لناظري الأوقاف المعروفين لنا[١١٣]. فابنة أزبك الدَّوادار عُيِّنت ناظرة للوقف الذي أنشأه زوج أمها الثاني، عبد الغني بن الجَيْعان. وقد لفتت انتباه المؤرخين في عام ٨٤١هـ/ ١٤٣٧م عندما

---

112 Petry, “Class Solidarity,” 133 ff.

وأنا لا أتفق هنا مع رأي بتري Petry القائل بأن النساء كُنّ عامل استقرار في عالم لم يتوقف عن الطائفية، وبالتالي فإن مديرات الوقف المختارات كن من النخبة العسكرية. فأولًا: لم يتعد تمثيل المرأة سوى أقلية من بين المشرفين على الأوقاف آنذاك. وثانيًا: لم يقتصر تعيين النساء مديرات للأوقاف على نساء النخبة العسكرية بحال من الأحوال. وثالثًا: فإن ذلك النمو النسبي في عدد النساء اللائي تصرفن بوصفهن ناظرات على الأوقاف كان، بالأحرى، نتيجة مزدوجة لأثر الطاعون على التركيبة الديموجرافية من جهة، وكذلك محاولة التخفيف من القيود المفروضة على النشاط الاقتصادي لنساء النخبة من جهة أخرى.

١١٣ البيانات التي جمعت عن فهرست محمد محمد أمين، يبدو فيها اسم مدير الوقف في الوثائق متصلًا أساسًا وبطريقة روتينية، ببيع أصول الوقف عبر آلية "الاستبدال". ومن ثم قدر بيتري Petry أن النساء شكلن حوالي ٣٠ ٪ من مديري الأوقاف في هذه الفترة. انظر: Class Solidarity, 133.

٢٩ باعت الأصول الرئيسة للوقف، وهي عبارة عن/ منزل كبير في القاهرة، تقدر قيمته بعشرات الألوف من الدنانير، بثمن بخس[١١٤]. وفي حالة من عام ٨٧٧هـ/ ١٤٧٢م، رفعت شقراء، ابنة السلطان الأسبق الناصر فرج[١١٥]، دعوى قضائية ضد أحد الأمراء، والذي رفض دفع إيجار الأراضي الزراعية التي سبق أن أجَّرتها له[١١٦]. شقراء نفسها سبق أن تنازعت على التحكم بوقف العائلة مع ابنة أختها عائشة[١١٧]. وفي عام ٨٨٤هـ/ ١٤٧٩-٨٠ تمكنت عمة مُسنة من إدارة وقف القاضي ولي الدين السفطي[١١٨]،عندما اعتبرت «الأرشد» بين أبناء الأسرة على الرغم من التحدي القانوني الذي شكله ابن أخيها الشاب[١١٩]. تظهر هذه الأمثلة بوضوح أن النساء قد حُزْنَ الثقة آنذاك لإدارة ممتلكات الأسرة. أما عن الإجراء القانوني المعروف بـ«الحَجْر»، الذي حظي

١١٤ السخاوي، الضوء، ٤: ٢٣٦؛ شهاب الدين أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، إنباء الغمر بأبناء العمر، تحقيق: حسن حبشي، ٣مج، (القاهرة، لجنة إحياء التراث العربي، ١٩٧١-٧٦)، ٣: ٤١١.

١١٥ شقراء ابنة الظاهر فرج (المتوفاة ٨٨٧هـ/ ١٤٨٢م)، عنها انظر: ابن شاهين الظاهري، نيل الأمل، ٧: ٣٢٠؛ السخاوي: الضوء، ١٢: ٦٨. (المترجم).

116 Petry, "Class Solidarity," 130; ابن الصيرفي، إنباء الهصر، ٤٧١

١١٧ ابن إياس، بدائع الزهور، ٣: ٧٩.

١١٨ قاضي القضاة ولي الدين محمد بن أحمد بن يوسف بن حجاج السفطي الشافعي المتوفى (٨٥٤هـ/ ١٤٥٠م) عنه انظر: السيوطي، نظم العقيان في أعيان الأعيان، تحقيق: فيليب حتي، (بيروت، المكتبة العلمية، [د.ت])، ١٣٩. (المترجم).

١١٩ السخاوي، الضوء، ١٢: ٨؛ محمد بن عبد الرحمن السخاوي، وجيز الكلام في الذيل على دول الإسلام، تحقيق: بشار عواد معروف، عصام فارس الحرستاني، أحمد الخطيمي، ٣مج، (بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٩٩٥)، ٣: ٨٩٧، ١٠٦٨. ولمزيد من الأمثلة عن ناظرات أوقاف الأسرة في أواخر القرن التاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادي راجع: Petry, Class Solidarity, 132–33.

بشعبية في القرنين السابع والثامن الهجريين/ الثالث عشر والرابع عشر، فيكاد لا يذكر في المصادر المتأخرة.

الأكثر أهمية بالنسبة لنساء النخبة في القرن الخامس عشر، هو أنهن لم يَكُنَّ فقط المستفيدات والمشرفات على الأوقاف، ولكنهن شكلن أيضًا أقلية كبيرة بين الواقفين أنفسهم. والمثال الأكثر شهرة هنا هو زوجة السلطان قايتباي، فاطمة بنت علي بن خاصبك (المتوفاة ٩٠٩هـ/ ١٥٠٤م). بدأت فاطمة في شراء العقارات عام ٨٧٨هـ/ ١٤٧٣م عندما اشترت عشر وحدات سكنية من المُلكيات الحضرية، وستة حيازات زراعية تقع في محافظات الدلتا بالغربية والشرقية والقليوبية. ووفقًا لعقد الشراء، كانت جميع تلك الحيازات الست في الأصل عسكرية الطابع، توزع إقطاعاتٍ. وفي السنوات الثلاثين التالية، استمرت فاطمة في الشراء، سواء العقارات أو الحيازات الزراعية في المناطق الحضرية أو في الريف، كما واصلت الاستثمار بالمعدل نفسه حتى بعد وفاة زوجها، وهذا يشكل دلالةً واضحة على أن عقود ملكياتها كانت حقيقية وليست صورية. وشكلت الحيازات الزراعية ما بين ثلث إلى نصف إجمالي استثماراتها، وقد قدرت بعشرات الألوف من الدنانير[١٢٠].

وقد شكلت النساء الواقفات ما بين ١٥-٢٠٪ من إجمالي عدد الواقفين المعروفين في القرن التاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادي بالقاهرة[١٢١]. وعلى

---

120 C. Petry, "The Estate of al-Khuwand Fātima al-Khāssbakiyya: Royal Spouse, Autonomous Investor," in Levanoni and Winter (eds.), *The Mamluks in Egyptian and Syrian Politics and History*, 277–94; Petry, *Protectors or Praetorians*, 200–01; Petry, "Class Solidarity," 134–36.

١٢١ للاطلاع على تحليل إحصائي لوثائق الوقف من العصر المملوكي المتأخر =

عكس المؤسسات الكبرى التي شيَّدتها نساء النخبة في أعقاب انتشار وباء الطاعون، فنساء النخبة في القرن التاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادي وقفن مقابر عائلية صغيرة نسبيًّا، ومساجد مجاورة، سلم القليل منها من عوادي الدهر[١٢٢]، إذ أنشأت نساء النخبة، ومعظمهن من الأسر العسكرية، ١١ مؤسسة من إجمالي ٢٣ مؤسسة خيرية وقفية لتوفير الخبز للفقراء في القرن التاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادي بالقاهرة. ويكمن الغرض من هذه الأوقاف في/ الإنفاق على مقبرة الأسرة، وعلى أعمال البر المرتبطة بها، وحماية ملكية العائلة في الوقت نفسه[١٢٣]. ٣٠

وفي عام ٨٧١هـ/ ١٤٧٧م وقف الأمير جَقْمَق المحمودي أحد هذه الأوقاف بالاشتراك مع زوجته، وهي ابنة رجل مدني من الأعيان. وخصص الوقف للإنفاق على تُربة والد زوجته، من حيث توزيع الغذاء [على الفقراء]. وحصة كبيرة من ريعه حفظها الواقف على ذرية الزوجين[١٢٤]. وبينما لا يشكل وقفُ الزوجين متضامنين سوى نسبة صغيرة من أوقاف القرن التاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادي[١٢٥]؛ فإن مجرد وجود هذا النمط من الوقف

= والمحفوظة بدار الوثائق القومية بالقاهرة، انظر:

S. Denoix, "Pour une exploitation d'ensemble d'un corpus: Les waqf mamelouks du Caire," in R. Deguilhem (ed.), *Le waqf dans l'espace islamique: outil de pouvoir socio-politique* (Damascus: Institut français d'études arabes de Damas, 1995), 29–44.

122 Al-Harithy, "Female Patronage," 159.

123 A. Sabra, *Poverty and Charity in Medieval Islam. Mamluk Egypt, 1250–1517* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), 90–93.

124 *Ibid.*, 93.

١٢٥ كان قاني باي والي دمشق (المتوفى ٨٦٣هـ/ ١٤٥٩م) بحاجة لمساهمة زوجته =

يدل على التغييرات التي وقعت في التقسيم الجنوسي في الملكية في أعقاب الطاعون. فخطوط تقسيم الملكية بين الذكور والإناث أضحت بذلك مشوشة ومتداخلة، ما دام بعض الأزواج والزوجات قد أظهروا الحرص على دمج أصولهما في صندوق واحد.

فهل جعل «الجهاز» النساء مستقلاتٍ من الناحية المالية؟ وهل كان بإمكان المرأة أن تعتمد على جهازها إذا أرادت الانفصال عن زوج لا ترغب في مواصلة الحياة معه؟ الجواب نعم مع تحفظ، يتمثل في أن هذا كان بإمكان الثَّريات منهن فحسب. فقد كان الشوار شكلًا من أشكال الميراث الذي وُزِّع قبل وفاة المورِّث على أساس النوع، ومثل حصة الابنة في تركة والديها. فقيمة جهاز الأميرة، أو حتى ابنة الأمير، كانت خيالية في كثير من الأحيان، وبكل تأكيد أعلى بمراحل من صداق الزوج. ولكن، بينما كان الشوار مهمًّا في الزواج لجميع الطبقات الاجتماعية، فإن هؤلاء الأقل ثراء لم يمكنهم أن يقدموا لبناتهم الأمن المالي على المدى الطويل، وقيمة الجهاز الذي قدموه لبناتهم كانت أكثر تواضعًا بكثير. وحتى بالنسبة لنساء النخبة جاء جهازهن القيم مع قيوده المرفقة معه؛ حيث وصلهن في شكل أمتعة، معزِّزًا بهذا ذلك الانقسام الجنوسي في الاقتصاد. فكانت فرص نساء النخبة محدودة في الحصول على ريع الأرض، واستمرت الحال على هذا المنوال حتى النصف الثاني من القرن التاسع

= لتمويل ترميم مئذنة الجامع الأموي وتجميلها، (ابن الحمصي، حوادث، ١: ١٤٤). أما الأمير (خُشكالدي) Hoşgeldi وزوجته زهرا بنت يحيى المهاجري، فقد أسسا وقفًا مشتركًا في عام ٨٦٤هـ/ ١٤٦٠م أداراه معًا لمدة خمسة وثلاثين عامًا على الأقل. (أمين، فهرست، أرقام. ٣٨٩، ٤٠٣، ٤٢٨، ٥٢٥، ٥٢٦، ٥٢٧، ٥٢٩، ٥٥٧، ٥٦٠، ٥٦١). وللمزيد عن أوقاف الشراكة الأخرى انظر: أمين، فهرست، أرقام. ١٦٣، ٤٠٤، ٤٠٥، ١٩٤، ٢٤٧، ٢٥٤.

الهجري/ الخامس عشر الميلادي، أي إن المرأة لم تُدمج بشكل كامل في العملية الاقتصادية، ولم تتمكن من الاستفادة القصوى من نصيبها في ميراث أسرتها. ومع ذلك، فقد سمح انفتاح سوق الأرض، وتلك السيولة النقدية العامة في القرن التاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادي، بتداخل اقتصادي أكبر لنساء النخبة، ومن ثم تعزَّز موقفهن في مواجهة أزواجهن نتيجةً لذلك.

الفصل الثاني

العاملات والعزباوات، وازدهار ربط النساء

٣١ / في عام ٦٥٥هـ/ ١٢٥٧-٥٨م، وبعد عشر سنوات من الزواج، نظم الكاتب الدمشقي شهاب الدين أبو شامة قصيدةً في مدح زوجته ستِّ العرب بنت شرف الدين العَبْدَري. وبعد أن أسهب في بيان نبل أصلها؛ أثنى أبو شامة على شخصيتها التي لم تَشُبْها شائبة؛ فستُّ العرب امرأة متواضعة ومطيعة لزوجها، كما أنها تهتم بأسرتها، وتُظْهِر الرحمة للأيتام. ولا غرو فهي الحكيمة، التي تسعى دائمًا إلى فهم ما لا تعرفه، وهي البليغة التي تُشبه كلماتها اللؤلؤ المنضد. كما أنها كاتمة أسرار المنزل، والأمينة على ممتلكات زوجها [الطويل]:

وأحسنُ مِنْ ذا كلِّه أنَّ هذه الـ ـخَصائلَ طَبْعٌ لَمْ تُكَلَّفْ لها حَمْلا
تَقِلُّ نظيرًا في نساء زَمانِنا فلا تَعْذُلوني في مَحَبَّتِها عَذْلا
بَنَيْتُ بها بِنْتًا لأربعَ عَشْرةٍ وهذي الخِصالُ الغُرُّ في ذاتها تُجْلى
وأوصافُها في كلِّ عامٍ تزايَدَتْ ولم تتغيَّرْ قطُّ سِيرتُها الأولى
وحَسْبُكَ عَشْرٌ من سنينَ لها انْقَضَتْ معي لم أَقُلْ أُفٌّ لديها ولا كلا[1]

السمة الاستثنائية في هذه القصيدة هي ذلك التقدير الواقعي لإسهام

---

١ عبد الرحمن بن إسماعيل؛ شهاب الدين أبو شامة، تراجم رجال القرنين السادس والسابع، المعروف بالذيل على الروضتين، تحقيق: محمد زاهد الكوثري (القاهرة، دار الكتب الملكية، ١٩٤٧)، ١٩٦-٩٨. وعن ميلاد ابنه المذكور أعلاه، انظره نفسه ١٨٩. ولاحظ أنه من النادر أن تجد أزواجًا يعبِّرون علنًا عن حبهم لزوجاتهم. عن هذه القصيدة انظر أيضًا:

Joseph Lowry, "Time, Form and Self: The Autobiography of Abū Shāma," *Edebiyât: Special Issue – Arabic utobiography* 712 (1997), 313–25.

ستّ العرب في الاقتصاد المنزلي. كتب أبو شامة [الطويل]:

مُلازِمةٌ للشُّغْلِ في البيتِ دائمًا على صِغَرٍ من سنِّها لا تَنِي فعلا
مُطَرِّزَةٌ خَيّاطةٌ ذهبيةٌ مفصِّلَةٌ خَطّاطَةٌ تُحْكِمُ الغَزْلا
تَنَقَّلُ في الأشْغالِ مِنْ ذا وذا وذا وتَفْعَلُ حتى الطَّبْخَ والكَنْسَ والغَسْلا[٢]

٣٢ / إذن، فستُّ العرب لم تكن مصدرَ فخرٍ لزوجها فحسب؛ إذ قدر أبو شامة الطريقة التي استوفت بها جميع واجباتها المنزلية. فالقصيدة، بصفة خاصة، تعطي انطباعًا بأن ستَّ العرب كانت تقضي أغلب فترات اليوم تعمل في مراحل مختلفة من إنتاج المنسوجات، فمن الغزل إلى الحياكة، ثم إلى وضع اللمسات النهائية بالتطريز. وعلى الأقل فإن بعض هذه المهام، وخاصة غزل الخيوط، كانت بكل تأكيد مقابل الأجر. ومن ثم كان تنظيف البيت والطبخ أولوية ثانية، حتى إن الطفل الصغير أحمد، الذي وُلِدَ قبل سنةٍ، لم يذكره أبو شامة قط في القصيدة.

ومهما كان حجم الجهاز الذي جَلَبْنه معهن عند زواجهن، فإن الغالبية العظمى من الزوجات كن يعملن بجدٍّ، بما فيهن امرأة عالم كأبي شامة. وفضلًا عن ذلك، فإن كثيرًا مما كن يُنْتِجْنه كان له قيمة سوقية حقيقية، وعلى الرغم من أن مؤلفي النصوص التي وصلتنا من ذلك العهد هم من الرجال وكانوا نادرًا ما يكترثون لإسهام المرأة في الاقتصاد الحضري، إلا أن ثمة نسبة كبيرة، وربما الغالبية، من النساء في الحضر، وبغض النظر عن وضعهن العائلي، كن يعملن مقابل الأجر، بعضهن عملن خارج المنازل، كالماشطات والقابلات، فضلًا عن البائعات المتجولات اللائي كن ينتشرن في كل مكان، وكان عليهن أن

---

٢ أبو شامة، نفسه، ١٩٦.

يَطُفْن حول المدينة من أجل تقديم خدماتهن. ولكن حتى عندما عملت النساء داخل منازلهن، وينسحب هذا على الغالبية العظمى من ربات الصنائع، فقد كان عملهن جزءًا لا يتجزأ من صناعة النسيج الحضرية، فالملابس التي ارتداها الجميع في المدن المملوكية، من النخبة إلى الفقراء المعْدِمين، غزلها وحَاكها وطرَّزها، بكل تأكيد، هؤلاء النساء.

إن عمل المرأة مقابل أجر معلوم، سواء أكان ذلك داخل إطار الزواج أم خارجه، هو أمر حاسم في فهم طبيعة توازن القوى بين الأزواج والزوجات، وكذلك فهم ظاهرة الطلاق المتكرر. فحتى مع حصول النساء على أجور أقل من الرجال، فإنهن كن يحظين بدرجة كبيرة من الاستقلال الاقتصادي. فقد سمحت أجور العمل في صناعة الغزل والنسيج للعديد من النساء، وليس بالضرورة نساء النخبة، أن يبقين عزباوات لفترات طويلة من الزمن. ومن ثم غَصَّت المدن المملوكية بعدد كبير من الأرامل والمطلقات، اللائي لم يستطعن الزواج مرة أخرى، لكنهن عِشْنَ على الأجور التي تَقاضَيْنها من عملهن كغزَّالات وحائكات. وقد سبَّب وجود النساء العزباوات مشكلة للصورة الذاتية الذكورية في المجتمع المملوكي، ومن ثم جرت، أحيانًا، محاولات عقيمة لمنع النساء من الخروج إلى شوارع المدن. وأخيرًا استوعب المجتمع المملوكي هؤلاء العزباوات من خلال إنشاء منازل دينية حصرية لإقامتهن، شُيِّدت بهدف تزويدهن باحتياجاتهن المادية والروحية في إطار الفضاء الذكوري العام. ومن شأن ذلك العدد الكبير وغير المسبوق من المنازل الدينية النسائية، التي أُنشئت في العصر المملوكي، أن يوضح لنا كيف تمكن العديد من أولئك النسوة من إدارة شئونهن بأنفسهن، ودون الحاجة إلى الزوج.

المرأة وصناعة الغزل والنسيج:

في المجتمع المملوكي، وكما هو الحال في مجتمع الجنيزا اليهودي، بل وفي سائر المجتمعات الإسلامية الأخرى في العصور الوسطى، مُثِّلَت المرأة في نطاق محدود من المهن المحددة على قاعدة جنوسية[٣]؛ إذ قدمت المرأة خدماتها المتعلقة مباشرة بحياة الأنثى؛ / كالقابلات[٤]، والماشطات[٥] ٣٣ والخاطبات[٦]، ومغسّلات الموتى من النساء[٧]، والخادمات في الحمامات والمستشفيات[٨]. وقد دُفع للقابلات والماشطات بسخاء، حتى اعتبرت هاتان

3 Goitein, *A Mediterranean Society*, vol. I, 127–30; M. Shatzmiller, *Labour in the Medieval Islamic World* (Leiden: Brill, 1994), 347–68.

٤ ابن الحاج: المدخل، ٣: ٢٩٠؛ شافعي مجهول: رسالة في الزواج، مخطوط بمكتبة تشيستربتي، برقم ٤٦٦٥، ورقات ٢٩و-٢٩ظ، وانظر أيضًا:

'Abd al-Rāziq, *La femme*, 62, 83.

5 'Abd al-Rāziq, *La femme*, 82, والمصادر المذكورة هناك

٦ محمد بن دانيال: كتاب طيف الخيال، تحقيق: باول كاله Paul Kahle، د. هوبوود D. Hopwood، (كامبريدج، سلسلة جب التذكارية E. J. W. Gibb Memorial، ١٩٩٢) صفحات ٢٢ وما بعدها؛ وانظر أيضًا: ابن بيدكين التركماني، كتاب اللمع في الحوادث والبدع، تحقيق: صبحي لبيب (فيسبادن، فرانز شتاينر فيرلاج، ١٩٨٦)، ١٦٣.

7 'Abd al-Rāziq, *La femme*, 81. H. Lutfi, "Manners," 106;

ابن الحاج: المدخل، ٢: ١٧٢؛ ٣: ٢٤٦؛ ابن الأُخوّة: معالم القربة في أحكام الحسبة، تحقيق: روبن ليفي R. Levy (لندن، Luzac & Co., 1938).

٨ عن «الفرّاشات» اللائي وظفن في بيمارستان قلاوون في بداية القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي، انظر: Sabra, *Poverty*, 76؛ وعن الخادمات في الحمامات انظر: 'Abd al-Rāziq, *La femme*, 44.

المهنتان من المهن المربحة جدًّا[٩]. فقد سجل ابن طوق في يومياته، تلك الهدايا التي كانت ترسلها زوجته بانتظام لقابلتها، وكيف كانت تدفع، في الوقت عينه، مبالغ كبيرة للماشطة قبيل الذهاب إلى حفلات الزفاف. أما النساء اللائي خدمنها خلال زياراتها للحمام فقد حصلن على أجور أقل[١٠]. وكما هو الحال في حقبة الجنيزا، فقد بدت النساء بائعات جائلات بدلًا من أن يكنَّ صاحبات متاجر[١١]. وقد كان منظر البائعات الجائلات من الإناث بقماشهن مشهدًا مألوفًا، كما كان لهن دور حاسم في توزيع منتجات صناعة الغزل والنسيج، فقد كان لديهن امتياز الوصول إلى الدوائر الداخلية لأسر النخبة[١٢]. أما المهن التي لم تتطلب مهارة ما، فقد تنافست المرضعات والعاهرات على تقديم خدمات

---

٩ عن دادة (مرضعة) الناصر محمد، انظر: الجزري، تاريخ، ٣: ٧٠١؛ ومن إحدى الحالات نعرف أن الماشطات كن يوظفن الجواري كمساعدات لهن. انظر: الجزري، نفسه، ٣: ٩٩؛ المقريزي، السلوك، ١: ٥٢١.

١٠ انظر الأمثلة عند ابن طوق في: التعاليق، ١: ٣٥ (٣/ ١٢/ ٨٥٥هـ). ١٣٢ (١٦/ ١/ ٨٨٧هـ). ١٥٠ (٢٧/ ٢/ ٨٨٧هـ). ١٥٤ (١٢/ ٣/ ٨٨٧هـ)، ١٩٦ (٥/ ١٠/ ٨٨٧هـ).

١١ نستثني من ذلك أرملة الكتبي القاهري، شافع بن علي ناصر الدين بن عساكر المتوفى ٧٣٠هـ/ ١٣٣٠م، التي استمرت في بيع كتب زوجها الراحل لتسع سنوات عقب وفاته. الصفدي، أعيان، ٢: ٥٠٣.

١٢ عن الدلَّالات اللائي وظفن عيونًا وجواسيس للحكومة انظر: اليوسفي، نزهة الناظر ٢٦١-٦٤؛ وعن نوع المعاملات التي كانت تتم بين الدلَّالات وزبائنهن في غرناطة في القرن التاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادي، انظر:

M. Shatzmiller, "Women and Wage Labour in the Medieval Islamic West," *JESHO* 40 (1997), 196.

غير مدفوعة الأجر على نحو يتوافق ووضعهن كإماء وجوارٍ[١٣]. فغاب خَدَمُ المنازل نظير الأجر. كما نافست المرأة الرجل في عدد قليل من المهن التي تطلبت مهارة ما؛ فثمة إشارات إلى كل من الذكور والإناث الذين يعملون في تعليم الفتيات[١٤]. أما المزيِّنون من الذكور والإناث فقد قدَّموا مجموعة متنوعة من الخدمات، كالفصد والحجامة، وتنظيف الأسنان وتبييضها، أما إزالة الشعر الزائد لدى النساء فقد كان من اختصاص المزيِّنات من الإناث فحسب[١٥].

---

١٣ للوقوف على دراسة شاملة عن المرضعات في العالم الإسلامي في العصور الوسطى انظر:

A. Giladi, *Infants, Parents and Wet-Nurses: Medieval Islamic Views on Breastfeeding and their Social Implications* (Leiden: Brill, 1999); See also 'Abd al-Rāziq, *La femme*, 83–85; Shatzmiller, "Women and Wage Labour," 183–88.

وعن العقود النموذجية الخاصة باستئجار المرضعات في المصادر القانونية المملوكية انظر: الجرواني، مواهب، ورقات ٣٧ظ، ٩٩ظ؛ الأسيوطي، جواهر العقود، ٢: ٢٠٦؛ وعن الإشارات حول المرضعات في كتب الحوليات المملوكية، انظر: الجزري، تاريخ، ٢: ٥٢٢؛ المقريزي، السلوك، ٤: ١١١٦؛ وعن العاهرات، انظر: 'Abd al-Rāziq, *La femme*, 45 ff.، ؛ وكذلك المصادر المشار إليها هناك.

١٤ عبد الرحمن بن ناصر الشيزري، نهاية الرتبة في طلب الحسبة، تحقيق: السيد الباز العريني (القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٤٦)، ١٠٤؛ ابن الأُخُوَّة، معالم القربة، ٢٦١؛ محمد بن أحمد بن بسام، نهاية الرتبة في طلب الحسبة، تحقيق: حسام الدين السامرائي (بغداد، مطبعة المعارف ١٩٦٨)، ١٦١-٦٣. وانظر أيضًا: Shatzmiller, *Labour*, 355.

١٥ يوصي ابن الحاج النساء باستقدام المزينات بدلًا عن المزينين الرجال؛ وذلك للحد من الاتصال الجسدي، الذي لا تدعو له الضرورة بين الرجل والمرأة؛ ثم يحذِّر هؤلاء النسوة المزينات اللاتي يحرصن على إظهار زينتهن ويخرجن متبرجات إلى عملهن، المدخل، ٤: ١٠٥-٠٧. وانظر أيضًا: 'Abd al-Rāziq, *La femme*, 75, والمصادر المنصوص عليها هناك.

٣٤ / ومع ذلك فإن الغالبية العظمى من النساء عملن في إنتاج المنسوجات، فقد «كانت هذه المهنة، تقليديًّا، هي الحِرْفة الرئيسة المجزية للإناث»[١٦]. فحرفتا الغزل والتطريز كانتا مهنتين نسائيتين بامتياز، كما يتضح من خلال رواية ابن كثير المؤرخ. فخلال زيارته بعلبك في عام ٧٥٤هـ/ ١٣٥٣-٥٤م قابل ابن كثير مخنثًا ترعرع كفتاة حتى بلغ الخامسة عشر من عمره. وعندما بدأ عضوه الذكري بالظهور والنمو، أمر الوالي بالاحتفال بتحوله من فتاة إلى رجل بالغ، وخلع عليه زيًّا عسكريًّا. وتفاخر ذلك الجندي الشاب أمام ابن كثير بأنه «يُحسن صنعَة النساء كُلَّها من الغزل، والتطريز، والزَّرْكاش»[١٧]. وتلقت الفتيات دروسهن في الغزل والتطريز في سن مبكرة. فقد رثى الجزري بكل الحزن والاعتزاز اثنتين من بناته الصغيرات، اللائي لم يكن لطيفات وجميلات فحسب، بل برعن أيضًا في فنون الحياكة والتطريز[١٨]. وبينما كانت النساء تغزلن، كان النسجُ حرفة الرجال، على الرغم من أنه كانت هناك استثناءات قليلة لهذه القاعدة؛ فزَيْنُ النساء بنت عماد الدين بن الملهم (المتوفاة ٧٣٥هـ/ ١٣٣٥م) اشتُهرت بالمهارة في الطبخ

---

16 Goitein, *A Mediterranean Society*, vol. I, 128. وانظر أيضا Shatzmiller, *Labour*, 352.

١٧ ابن كثير، البداية والنهاية، ١٤: ١٩٨؛ وعن ردود الفعل الاجتماعية تجاه المخنثين انظر:

Tamer al-Leithy, "Of Bodies Changed to Various Forms: Hermaphrodites and Transsexuals in Mamluk Society" (unpublished paper, Princeton University, 2001).

١٨ كلتا الشقيقتين ماتتا تباعًا عام ٧٣٧هـ/ ١٣٣٦-٣٧، الجزري، تاريخ، ٣: ٩٧٦-٩٨٠.

والحياكة، والتطريز والنسج[١٩]، وعائشة بنت محمد بن مسلم (المتوفاة ٧٣٦هـ/ ١٣٣٦م)، وهي سليلة أسرة علمية دمشقية فقيرة، كسبت قوتها من العمل بالنسج[٢٠].

وكان النساء اللائي عملن في التطريز والحياكة، ولا سيما الغزل، يتمكنَّ من أداء هذه المهام في المنزل[٢١]. وقد أفتى ابنُ الصلاح بأنه ليس من صلاحيات الزوج منع زوجته من العمل في منزلها في التطريز والغزل أو الحياكة[٢٢]. فمعظم النساء غزلن في منازلهن، ونظَّمن أعمالهن المنزلية الأخرى بجانب عملهن في الغزل. وقد وصف ابن الحاج دورة الأعمال المنزلية للمرأة، وعاتب أولئك النسوة اللائي امتنعن عن غزل الكتان وتمشيط الصوف يوم الجمعة، إذ اتخذنه يوم عطلة[٢٣]. بيد أن عمل المرأة اقتضاها الخروجَ من المنزل

١٩ نفسه، ٨٢٧-٢٨.

٢٠ الصفدي، أعيان، ٢: ٦٤٠؛ شمس الدين الذهبي، سير أعلام النبلاء، تحقيق: شعيب الأرناؤط، حسين الأسد، ٢٥مج، (بيروت، مؤسسة الرسالة ١٩٨١-٨٨) ٢٧: ٥٢٠.

21 Shatzmiller, *Labour*, 351.

٢٢ ابن الصلاح، فتاوى، ٤٥٢ (رقم ٤١٥)، واستشهد بها الغزي في: أدب القضاء، ورقة ١٥٤و.

٢٣ ابن الحاج، المدخل، ١: ٢٧٨-٧٩؛ Lutfi, "Manners," 105، وهناك تشابه ظاهر بين تعليقات ابن الحاج في هذا الصدد، مع عبارات أحد الرهبان الفرنسيسكان الأخلاقيين من القرن الحادي عشر الهجري/ السابع عشر الميلادي في تنبيه النساء إلى الخرافات المتعلقة بالامتناع عن الغزل يوم السبت، انظر:

N. Davis, "Women and the Crafts in Sixteenth-Century Lyon," in B. Hanawalt (ed.), *Women and Work in Preindustrial Europe* (Bloomington: Indiana University Press, 1986), 180.

في مرحلة ما، إذ لزمها شراء المواد الخام، كما لزمها بيع المنتج النهائي. وبدلًا من احتشاد النساء أمام محلات تجار القطن والكتان، في انتظار انتهاء عملية الحَلْج[٢٤]، ثم بيعه خيوطًا / إلى تاجر الغزل، الذي كان عليه وزن المنتج النهائي[٢٥]، أحضرت النساء غزلهن إلى المساجد، حيث تفاوضن على الأسعار مع السماسرة الذكور بوصفهم وكلاءهن. وقد أثار ذلك غضب ابن الحاج، لأسباب ليس أقلها أن هؤلاء النساء غالبًا ما كن يُحْضِرْن معهن أطفالهن الصغار، والذين اعتادوا على التبول داخل المسجد[٢٦]. من ثم فإن الحاجة الملحَّة لخروج المرأة العاملة قد أشرف على تنظيمها الفقهاء المعاصرون؛ إذ كان ينبغي أن يكون اتصال الأرامل والمطلقات في فترات العدة بالغرباء في حدوده الدنيا، لكنهن، على الرغم من ذلك، احتفظن بالحق في مغادرة منازلهن خلال اليوم، سواءً لشراء المواد الخام أم لبيع الخيوط الجاهزة، كما سمح لهن أيضًا بالذهاب إلى بيوت جيرانهن ليلًا للغَزْل وتجاذب أطراف الحديث معهن[٢٧].

٣٥

ويكاد عمل الغزّالات الروتيني يتجسد في سِيَر القديسين ومعجزاتهم إبان ذلك العصر؛ ففي إحدى تلك الروايات نجد امرأة من جبل نابلس تتبرع

---

٢٤ الشيزري، نهاية الرتبة، ٦٩-٧٠؛ ابن الأخوة، معالم القربة ٢٢٥؛ ابن بسام، نهاية الرتبة ٧٤؛ وقد لاحظ ابن الأُخوة أن تجار الغزل والكتان يتعاملون على نحو أساسي مع النساء، معالم القربة، ٢٧٩.

٢٥ ابن بسام، نهاية الرتبة، ٧٣.

٢٦ ابن الحاج، المدخل، ٢: ٢٢٦؛ Lutfi, "Manners," 106.

٢٧ الرافعي، العزيز؛ شرح الوجيز، تحقيق: علي محمد معوض، عادل أحمد عبد الموجود، ١٤مج، (بيروت، دار الكتب العلمية ١٩٩٧) ٩: ٥١٠؛ السبكي، فتاوى، ٢: ٣١٤-٢٠؛ ووفقًا لقواعد المذاهب المستقرة فإن هذا التصريح مُنح للمرأة العزباء، التي لا عائل لها يتولى النفقة عليها فحسب.

بنصف إنتاجها السنوي من الغزل، والبالغ ستين ذراعًا من الخيوط، لشيوخ البلدة. ولما كانت الكمية غير اعتيادية فقد رفض أحد الشيوخ الهدية، بل وتشكك في أن تلك المرأة تستعين بالشيطان[٢٨]. وفي إحدى المعجزات المرتبطة بالسيدة نفيسة كانت ثمة أرملة تعول بناتها الأربع من ثمن الغزل، وفي كل يوم جمعة كان على المرأة العجوز أن تأخذ غزلها إلى السوق وتبيعه بـ٢٠ درهمًا. وبنصف ذلك المبلغ، الذي حصلته، تشتري الكتان الخام اللازم للحصول على غزل الأسبوع المقبل. وينبغي عليها شراء الضروريات لنفسها ولبناتها بالنصف الآخر. وفي إحدى تلك الجُمع، وبينما كانت في طريقها إلى السوق، انقض عليها طائر على حين غِرَّة، وخطف حُزْمة الغزل الجاهز من يدها. وتنتهي القصة بعد ذلك على نحو مواتٍ، فقد رمى ذلك الطائر بغزل المرأة في الوقت المناسب تمامًا على ظهر سفينة توشك على الغرق؛ ليتسنى للتجار، الذين كانوا على مَتْنِها، سد ذلك الثقب في سفينتهم. ومن خلال التوسُّل بالسيدة نفيسة، استردت العجوز ثمن غزلها، الذي فقدته، مضاعفًا عدة مرات. وعلى الرغم من أن تلك السيدة الجليلة [أي السيدة نفيسة] عاشت قبل قرون عديدة من تلك الحكاية، فإن تلك القصة التي وضعت لجمهور العصور الوسطى المتأخرة عكست، عن كثب، ذلك الوضع المألوف للمرأة الغزّالة الفقيرة التي تذهب إلى السوق كل يوم جمعة، وتسعى على نفسها وعلى أطفالها[٢٩].

---

28 Daniella Talmon-Heller, "The Cited Tales of the Wondrous Doings of the *Shaykh*s of the Holy Land, By Diyā' al-Dīn Abū 'Abd Allāh Muhammad b. 'Abd al-Wāhid al-Maqdisī (569/1173–643/1245)," *Crusades* 1 (2002), 123 (Arabic), 141 (English).

29 Taylor, *In the Vicinity of the Righteous*, 131.

والإشارة هنا إلى الكتان بديلًا عن القطن يضع تلك القصة في سياقها المصري.

وتوضح سيرة ضيفة بنت عمر (المتوفاة ٧٢٨هـ/ ١٣٢٨م) الصعوبات التي واجهت امرأةً تعمل نظير الأجر، كما توفر أيضًا معلومات ثمينة عن الأجور ومستويات المعيشة آنذاك، فزوج ضيفة؛ محمود بن الإربلي، كان يعانى رمدًا في عينيه منعه عن العمل؛ ومن ثم عملت ضيفة حائكة لقاء الأجر بوصفها العائل الوحيد للأسرة[٣٠]، وكانت تتقاضى نصف درهم لقاء العمل ليوم واحد. وأخذت الأمور تزداد صعوبة خلال المجاعة، التي يكاد المرء يجزم / بأنها بدأت عام ٦٩٤هـ/ ١٢٩٥م[٣١]. ففي رمضان ارتفعت أسعار المواد الغذائية على نحو كبير، والدرهم الواحد الذي تلقته من «المعلِّم» قبل يوم مكَّنها بالكاد من شراء عشرة أرطال من الخبز، وبعض الحبوب، أو قليل من القنبيط. وعندما حل المساء قطع الزوجان شريحة كبيرة من الخبز لابنتهما، واقتسما ما تبقى منها بينهما. وفي الليلة التالية، لم يكن ثم شيء يصلح للأكل، فقط كل ما كان بإمكانهما القيام به هو شرب الماء والنظر إلى بعضهما البعض في يأس. وفي نهاية المطاف، تحسن الوضع عندما عُيِّن الزوج جامع ضرائب، فتمكن من رعاية زوجته وإعالتها. ويضيف الجزري أنه، وبعقب وفاة محمد، تمكنت ضيفة بما تملكه من تزويج بناتها الثلاث وتربية ولدها القاصر[٣٢]. ٣٦

٣٠ نص الجزري: «تحيط بالكوافي»، الجزري، تاريخ، ٢: ٣٧٥.

٣١ إذا كان سعر الخبز المعطى هنا صحيحًا، فإن هذا يشير إلى نقص حاد في الحبوب، ومن ثم مجاعة، وتمثل المجاعة التي وقعت عام ٦٩٤هـ/ ١٢٩٥م المجاعة الوحيدة المعروفة لنا من هذه الحقبة، انظر:

Sabra, *Poverty*, 141–44; M. Chapoutot-Remadi, "Une grand crise á la fin du XIIIe siécle en Egypte," *JESHO* 26 (1983), 217–45.

٣٢ الجزري، تاريخ، ٢: ٣٧٥. وعن الإشارات للحائكة في الأدبيات القانونية، انظر: ابن تيمية، الفتاوى، ٢٩: ٣٩٧؛ ابن تيمية، فتاوى النساء، ١٦٩.

إذا جاز لنا استنباط حكمٍ من خلال هذه الرواية، فإن الأجر المدفوع نظير الحياكة الذي تقاضته ضيفة كان منخفضًا بالفعل، بيد أنه لم يكن متدنيًا. وبفضل دراسة آدم صبرة Adam Sabra يمكننا حساب قيمة ذلك الأجر في تلك الفترة، فمع معدل معقول للأسعار، فإن راتبًا شهريًا يبلغ ١٥ درهمًا كان يمكّن صاحبه من شراء نحو ٢٠٠ رطل من الخبز، وهي كمية تكفي شخصين بالغين مع طفل واحد[٣٣]. وقد تضررت أسرة ضيفة بنت عمر بالفعل من المجاعة، ولكن كان هذا على الأرجح، شأن العديد من الرجال العائلين. وفي حين ينبغي على المرء أن يأخذ بالاعتبار أن التطريز والحياكة ربما كانت أعلى أجرًا مقارنة بأجور غالبية الغزالات البسيطات، فإن حالة ضيفة تثبت أن بعض النساء حصلن على أجور مكنتهن من المعيشة، وأن عمل المرأة في صناعة النسيج مكنها من كفالة عائلة صغيرة.

الدليل الأكثر حسمًا فيما يتعلق بأهمية المرأة في الاقتصاد الحضري تمدُّنا به حوادث عام ٨٤١هـ/ ١٤٣٨م عندما ألقى السلطان برسباي بتبعة انتشار الطاعون في البلاد على عاتق النساء لفجورهن، فأصدر مرسومًا حظر فيه على جميع النساء ارتياد الشوارع والأسواق في القاهرة، وكانت نتائج هذا المرسوم كارثية؛ فقد كتب المقريزي عن المحن التي أصابت الأرامل ومن لا قيِّم لهن، وربات الصنائع، وحتى المتسولات منهن. ثم امتد الضرر إلى أسواق الملابس والعطور، التي أضحت خاوية من عملائها المعتادين[٣٤]. وجاء الغوث الجزئي بعد ثلاثة أيام من تطبيق الحظر، عندما سُمح للجواري بالخروج لشراء اللوازم

33 Sabra, *Poverty*, 119–21.

٣٤ كتب ابن الحاج، في القرن الثامن، واصفًا النساء اللائي ترددن على هذه الأسواق للتسوق، انظر: المدخل، ٢: ١٧، ٤: ٣٢؛ Lutfi, "Manners," 103.

المنزلية الأساسية، ما دُمن سافرات، ويمكن تمييزهن بسهولة عن الحرائر. وكذلك فقد سُمِح للنساء الطاعنات في السن بالخروج للضرورة. وظل الحظر العام على النساء ساريًا لأسبوع آخر على الأقل[٣٥]. واعتبر المؤرخون المسألة برمتها تخبطًا من القصر[٣٦]. ويمكن القول إجمالًا: / إنه لم يكن هناك اتساق في سياسة الدولة تجاه المرأة العاملة، فنحو نهاية القرن الخامس عشر حاولت السلطات حماية رزق الغزّالات ضد تقلُّبات السوق؛ ففي عام ٨٧٣هـ/ ١٤٦٨م ألغى يَشْبَك من مهدي[٣٧] الدَّوادار[٣٨] تلك الضرائب المفروضة على الغزالات من النساء[٣٩]. وخلال المجاعة[٤٠] التي ٣٧

٣٥ المقريزي، السلوك، ٤: ١٠٣ وما بعدها؛ الخطيب الجوهري ابن الصيرفي، نزهة النفوس والأبدان في تواريخ الزمان، تحقيق: حسن حبشي، ٤ مج، (القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٠-٩٤)، ٢: ٤٠٤-٤٠٩؛ ابن تغري بردي، النجوم، ١٤: ٩٣-٩٦؛ ابن إياس، بدائع، ١٨٢-٨٣. وللملخص جامع، انظر:

Sabra, *Poverty*, 60–61.

٣٦ ثمة حظر آخر على خروج النساء إلى الأماكن العامة، صدر بعد ثلاث سنوات من التاريخ المذكور، تحديدًا عام ٨٨٤هـ/ ١٤٤٠م، لكنه استثنى الجواري والعجائز، ولم يطبق إلا يومًا واحدًا فحسب، انظر: المقريزي، السلوك، ٤: ١٢٠٩.

٣٧ يشبك من مهدي الدَّوادار المتوفى ٨٨٥هـ/ ١٤٨٠م. عنه انظر: ابن شاهين الظاهري، نيل الأمل، ٦: ٤٠٤؛ السخاوي، الضوء اللامع، ١٠: ٢٧٢-٧٤. (المترجم).

٣٨ الدوادار: متولي توصيل رسائل السلطان إلى من تُرسل إليهم، وكذلك عرض العرائض والاسترحامات على السلطان. انظر: القلقشندي، صبح الأعشى، ١: ١١٤؛ دوزي، تكملة المعاجم العربية، ٤: ٤٢٨. (المترجم).

٣٩ ابن الصيرفي، إنباء الهصر، ٣٩.

٤٠ عن تلك المجاعة انظر: ابن شاهين الظاهري، نيل الأمل، ٦: ٣٠٥-٣٢١-٣٣٠. (المترجم).

عمّت البلاد عام ٨٩٢هـ/ ١٤٨٧م وانخفضت خلالها قيمة النقود النحاسية، صدرت الأوامر للتجار بالدفع للغزالات بالنقود الفضية نظير غزلهن[٤١].

أصبح عمل النساء بين جالية الجنيزا اليهودية، نظير أجر أكثر شيوعًا في العصر المملوكي. فمعظم عقود الزواج اليهودية من العصر المملوكي تضمنت بندًا يسمح للزوجات بالاحتفاظ بأرباحهن[٤٢]. هذا الشرط، الذي كان نادرًا جدًّا في القرون السابقة، دفعت إليه الحاجة، ما دامت شريعة الربانيين قد أقرت أن أرباح الزوجة تعود إلى زوجها، (الأمر الذي يتعارض مع الشريعة الإسلامية تمامًا)، بوصفه تعويضًا عن تحمله تكاليف الحياة الزوجية وأعباءها. وفي بعض الحالات احتفظت العروس بحقها فيما يتعلق في الاحتفاظ بأرباحها، وكذلك حقها في كسوة الزوج لها. ومع ذلك فإن بعض الزوجات أبرأن أزواجهن من كسوتهن. وفي هذا النوع من التسويات اختارت العروس الاحتفاظ بأجرها لنفسها مقابل التخلي عن جزء من النفقة المستحقة لها عند زوجها. وعلق جوايتاين Goitein على هذا، بأن عقود الزواج اليهودية التي تنتمي إلى العصر المملوكي، تعكس صورة ذلك المجتمع الذي يعتبر أن عمل المرأة نظير الأجر مسألة مبدأ. كما رأى جوايتاين أن هذا التغيير كان عرَضًا من أعراض التدهور الاقتصادي للجالية اليهودية بالقاهرة؛ إذ من شأن الفقراء

٤١ السخاوي، وجيز الكلام، ٣: ١٠٠؛ واستشهد به آدم صبرة، انظر:

Sabra, *Poverty*, 163.

42 Goitein, *A Mediterranean Society*, vol. III, 132–35.

وعن الوثائق المنشورة، انظر:

Ashtor-Strauss, Tōldōt, vol. III, nos. 39 (dated 1310), 41 (fourteenth century), 43 (1316), 53 (1379), 54 (1379).

وحدهم أن يسمحوا لزوجاتهم بالعمل نظير الأجر. بيد أن المرء عندما يرى المدى الذي وصل إليه عمل المرأة بين الأغلبية المسلمة، يصبح على اقتناع بأن تلك الظاهرة لم تقتصر على اليهود، كما لم تقتصر على القاهرة.

وتفسير ذلك الموقف المبدئي المتعلق بإقبال النساء على العمل، عند كل من المسلمين واليهود معًا، ينبغي أن يأخذ بعين الاعتبار ذلك التوسع في الإنتاج، والمتواكب مع ذلك التطور التقني في صناعة النسيج آنذاك. فقد زاد حجم إنتاج المنسوجات بشكل كبير خلال القرنين السابع والثامن الهجريين/ الثالث عشر والرابع عشر الميلاديين[٤٣]. والدليل على هذا التوسع يأتي، أولًا وقبل كل شيء، من خلال مجموعة كبيرة ومتنوعة من الخامات والتصميمات من بقايا النسيج الأثرية من العصر المملوكي المبكر[٤٤]. فالعناصر الجمالية في اللباس الرسمي للمحكمة المملوكية ازدادت تدريجيًّا، وبلغت هذه الظاهرة ذروتها في عهد السلطان الناصر محمد في النصف الأول من القرن

---

٤٣ وللمخص عام جامع انظر:

Bethany J. Walker, "Rethinking Mamluk Textiles," *MSR* 4 (2000), 167–95.

وأود أن أشكر صاحب ذلك المقال؛ إذ وضح لي بعض النقاط خلال بعض الاتصالات الشخصية التي تمت بيننا. وعن وجهة نظر مختلفة جذريًّا عن صناعة النسيج في العصر المملوكي انظر:

R. B. Serjeant, *Islamic Textiles: Material for a History up to the Mongol Conquest* (Beirut: Librairie du Liban, 1972).

٤٤ وعن ملخص لهذه التغييرات راجع: Walker, "Rethinking," 176–78؛ سعاد ماهر، النسيج الإسلامي، (القاهرة، الجهاز المركزي للكتب الجامعية والمدرسية، والوسائل التعليمية ١٩٧٧)، ٨٨.

الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي[٤٥]؛ حيث حققت الصناعة درجة أعلى من التخصص، مشيرةً بهذا إلى التوسع في حجم الإنتاج، ومن ثم في عدد العاملين[٤٦]. وتميزت هذه الحقبة أيضًا بالابتكار التقني. فإدخال نُول السَّحْب draw-loom، في منتصف القرن السادس الهجري/ الثالث عشر الميلادي؛ سهَّل / تكرار أنماط النسيج، من أشكال كبيرة وزخارف متكررة[٤٧]. ٣٨ وبالإضافة إلى نول السحب، كان هناك دولاب الغزل spinning-wheels، الذي لم يكن معروفًا في السابق، في مصر والشام على ما يبدو، حيث يرد ذكره لأول مرة في «وثائق الحرم القدسي»[٤٨] أواخر القرن الثامن الهجري/ الرابع

45 L. A. Mayer, *Mamluk Costume: A Survey* (Geneva: A. Kundig, 1952), 21 ff.; Walker, "Rethinking," 168.

46 Shatzmiller, *Labour*, 240–49.

47 Walker, "Rethinking," 174 ff.: L. Mackie, "Towards an Understanding of Mamluk Silks: National and International Considerations," *Muqarnas* 2 (1984), 127–46.

وعن الإشارات الخاصة باستخدام نول السحب في دار الطراز بالإسكندرية في عام ٧٧٠هـ/ ١٣٦٩م انظر: محمد بن القاسم النويري، الإلمام بالإعلام فيما جرت به الأحكام والأمور المقضية في وقائع الإسكندرية، تحقيق: عزيز سوريال عطية، ٧مج، (حيدر آباد، دائرة المعارف العثمانية، ١٩٦٨-٧٦) ٦: ٤؛ واستشهد به:

M. Marzouk, *History of the Textile Industry in Alexandria, 331 BC–1517 AD* (Alexandria: Alexandria University Press, 1955), 65–67.

٤٨ لا أعتقد بصواب ما ذهب إليه المؤلفُ في هذا الصدد. فالقول بأن دولاب الغزل «الرِّكة» لم تعرفه مصر والشام قبل القرن الثامن الهجري/ السادس عشر الميلادي. اعتمادًا على أن وثائق الجنيزا لم تشر إليه، وأن أول إشارة له كانت في وثائق الحرم القدسي في القرن الثامن الهجري/ السادس عشر الميلادي، لا ينهض دليلًا على أن دولاب الغزل لم يعرف بمصر والشام رغم انتشاره ومعرفة الناس به في فارس =

عشر الميلادي[٤٩]. ولعل إدخال دولاب الغزل قد عمل على زيادة إنتاجية

= وبغداد وواسط والموصل. (وأنا أميل هنا للقول بأن محمود الواسطي، الذي رسم صورة واضحة لدولاب الغزل في واحدة من أشهر منمنماته عاش، أو على الأقل أنهى عمله، في تزيين نسخة «مقامات الحريري» برسوماته في الموصل، وليس واسط أو بغداد؛ وذلك لظهور اسم «بدر الدين لؤلؤ» مطرزًا على أكمام الثياب في غير موضع من منمنماته). والأدلة من المصادر الأدبية تشير إلى معرفة الناس بدولاب الغزل في الجناح الشرقي من العالم الإسلامي منذ القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي. إذ ورد ذكره في أبيات شعر منسوبة لامرأة هامت بدولاب الغزل عند العماد الكاتب الأصفهاني انظر: خريدة القصر وجريدة أهل العصر، تحقيق: محمد بهجة الأثري، (بغداد، مطبعة المجمع العلمي العراقي، ١٩٦٤)، ٢: ٣٥٢-٥٣. ورغم قلة عدد تلك الأبيات إلا أنها نفيسة في بابها، فهي تذكر أسماء بعض الأجزاء الميكانيكية في دولاب الغزل. وعلى الرغم من ذلك لم يتعرف عليها أحمد يوسف الحسن أو دونالد هيل Donald R. Hill في دراستهما الرائدة عن التقنية في الإسلام والتي أحال إليها المؤلف آنفًا. على أية حال لا أستطيع قبول الرأي القائل بأن مصر والشام لم تعرفا دولاب الغزل إلا بعد ثلاثة قرون من انتشاره في مشرق العالم الإسلامي. فأولًا لم تكن هناك حدود فاصلة، ولا سيما بين تلك البقاع المذكورة من العالم الإسلامي، كما أن حركة التجارة والهجرة المتبادلة بين سكان تلك البقاع لم تتوقف! أما عن رأي إلياهو أ. شتراوس Ashtor-Strauss الذي يقضي بأن المماليك ضيقوا الخناق على أي إبداع تقني، فأكتفي هنا بوصف المؤلف بأن هذا الرأي «لا يؤبه له، ومن ثم لا يُعلق عليه». (المترجم).

49 Lutfi, *al-Quds*, 297.

وتظهر امرأة تعمل على دولاب للنسيج في القرن السادس الهجري/ الثالث عشر الميلادي في إحدى منمنمات مقامات الحريري، للتوسع انظر:

Ahmed Y. al-Hassan and Donald R. Hill, *Islamic Technology: An Illustrated History* [Cambridge: Cambridge University Press, 1986], 186. =

الغزالات لثلاثة أضعاف، فضلًا عن توحيد نمط الخيوط. ومن ثم فإن نول السحب مع دولاب الغزل سمحا بإنتاجٍ تميز بالسرعة والرخص النسبي[٥٠]. وكذلك فإن ذلك التوسع في الصناعة وإدخال دولاب الغزل ربما كان يعني زيادة فرص العمل للمسلمات واليهوديات على حد سواء، ما دامت الغالبية العظمى من النساء العاملات قد شاركن في إنتاج المنسوجات.

= وليس ثمة إشارات لدولاب الغزل في وثائق الجنيزا: Goitein, *A Mediterranean Society*, vol. I, 99. وكتب ابن الأُخوة في بداية القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي مناقشًا المغزل الجدير بالصناعة «المردن»، لكنه لم يشر من قريب أو بعيد إلى دولاب الغزل spinning-wheel. معالم القربة، ٢٧٩.

٥٠ عن دولاب الغزل ودوره في صناعة القطن في إيطاليا انظر:

Maureen F. Mazzaoui, *The Italian Cotton Industry in the Later Middle Ages, 1100–1600* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), 78.

ومن المعروف أن إلياهو آشتور-شتراوس Eliyahu Ashtor-Strauss يرى أن المماليك ضيّقوا المجال على أي ابتكار تقني، وأن النول ذا الدواسات treadle loom، ودولاب الغزل spinning-wheel هي آلات لم يتم استخدامها أبدًا في صناعة النسيج في الشرق الأدنى في العصور الوسطى.

Eliyahu Ashtor-Strauss, Levantine Sugar Industry in the Later Middle Ages – an Example of Technological Decline," *Israel Oriental Studies* 7 [1977], 262–66.

وفي هذا الصدد فإن رأيه لا يُؤبه له.

العزباوات والرباط[٥١]:

يتوقف فهمنا لزيادة معدلات الطلاق في العصر المملوكي على إدراكنا لطريقة المجتمع المملوكي في التعامل مع النسوة العزباوات. وإلى حد كبير؛ فإن لهذه المسألة طبيعة اقتصادية. إذ إن قرارات الطلاق يجب أن تتعلق مباشرة بما إذا كان الجهاز، عند النخبة، أو الأجر، عند الغالبية العظمى من النساء العاملات، كافيًا ليشعر المرأة التي ستغدو بلا عائل، بالأمن الاقتصادي. كما أن هذه المسألة تتعلق أيضًا بالآداب العامة. فهل كان مقبولًا، على الصعيد

---

٥١ تأتي كلمة «الرباط» في العربية مصدرًا للفعل الرباعي المزيد «رَابَطَ »، وقد عرف الرباط في صدر الإسلام بأنه ملازمة الثغر للغزو أو للدفاع، قال تعالى: ﴿وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا ٱسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ ٱلْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِۦ عَدُوَّ ٱللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ﴾ [الأنفال: ٦٠]، وقال أيضا: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱصْبِرُواْ وَصَابِرُواْ وَرَابِطُواْ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [آل عمران: ٢٠٠]. كما رُوي عن النبي ﷺ أنه قال: «رباط يوم في سبيل الله خير من الدنيا وما عليها، وما موضع سوط أحدكم من الجنة خير من الدنيا وما عليها». البخاري، الجامع الصحيح، (تُونس، دار سَحنون، ١٩٩٢)، باب الجهاد، ٣: ٢٢٤.

ومن هنا دخل مصطلح «الرباط» إلى مصطلحات الحياة الحربية في الإسلام للدلالة على التزام الجند من المسلمين بحالة من حالات الدفاع النشط عن أرض الإسلام. وبمرور الوقت اتخذ مصطلحُ «الرباط» معنى آخر، فأصبح عَلَمًا على المؤسسات التي شُيِّدت خصيصًا بغرض إيواء المتصوفة للخلوة واعتزال الناس، وربما كان الوجه في هذا أن تجيء المرابطة بنفس معناها الحربي، أي الانقطاع للجهاد. وقد اتخذها المتصوفة كناية على أن جهاد النفس هو الجهاد الأكبر. ومن هنا نفهم المرابطة على أنها الانقطاع إلى العبادة ومجاهدة الشهوات. ومما يدعم هذا الفرض ما روي عن النبي ﷺ من قوله: «ألا أُخبركُم بما يَمحُو الله به الخطايا ويرفع به الدرجَات، إسبَاغ الوُضوء على المكاره، وكثرة الخُطا إلى المسَاجد وانتظار الصلاة بعد الصلاة؛ فذلكم الرباط، فذلكم الرباط، فذلكم الرباط». مُسلم، صحيح الإمام مُسلم، (تُونس، دار سحنون، ١٩٩٢)، باب الطهارة، ١: ٢١٩. وانظر أيضًا: المقريزي، خطط، ٤: ٧٩٤-٩٥. (المترجم).

الاجتماعي أن تبقى النساء عزباوات لفترات طويلة من الزمن؟ وهل كان بإمكانهن أن يعشن اعتمادًا على أنفسهن من دون خوف على سمعتهن أو سلامتهن؟ هل كان لديهن ذلك الحيز المادي والروحي الذي من شأنه أن يستوعب وجودهن في مجتمع ذكوري؟

لأول وهلة يمكن القول: إن نمط الزواج، شبه العالمي، في المجتمع المملوكي يشير إلى أن النساء العزباوات لم يكن لهن مكان في الحياة العامة. فمؤلفو كتب السير والتراجم يذكرون بالفعل عددًا من النساء اللائي لم يتزوجن قط، ولكنهن يظهرن كالاستثناء وليس القاعدة[٥٢]. وفضلًا عن ذلك، كانت غالبية الفتيات يتزوجن في سنٍّ مبكرة أو عند منتصف سن المراهقة، بحيث لا يمر عليهن وقت طويل بعد البلوغ بلا زواج.

٣٩ / فستُّ العرب تزوجت أبا شامة عندما كانت في الرابعةَ عشرةَ من عمرها. أما رابعة ابنة العلامة ابن حجر العسقلاني فقد تزوجت للمرة الأولى في سن الخامسةَ عشرةَ، ولها حفيدة تزوجت في سن السادسةَ عشرةَ[٥٣].

---

٥٢ زينب بنت أحمد بن عبد الكريم (٦٤٦هـ/ ١٢٤٨-٤٩م: ٧٤٠هـ/ ١٣٣٩-٤٠م) نموذج لامرأة من القدس، لم تتزوج طيلة حياتها. وتعزى عزوبتها لرمد أصاب عينيها منذ طفولتها، ابن حجر، الدرر، ٢: ١١٧؛ وانظر أيضًا: سيرة فاطمة بنت سليمان (المتوفاة ٧٠٨هـ/ ١٣٠٨-٠٩م)، وحبيبة بنت زين الدين المقدسية (المتوفاة ٧٣٣هـ/ ١٣٣٢-٣٣م). الذهبي، سير أعلام النبلاء، ١٧: ٣٧٦؛ ابن حجر، الدرر، ٢: ٥. وثمة ابنة للأمير الأيوبي الملك الصالح إسماعيل لم تتزوج مطلقًا، ابن كثير، البداية والنهاية (بيروت)، ١٤: ٨٧.

٥٣ تزوجت الابنة عام ٨٢٦هـ/١٤٢٣م، ابن حجر، إنباء الغمر، ٣: ٣٧٤؛ السخاوي، الضوء، ١٢: ١٩٩. أما الحفيدة فقد تزوجت عام ٨٥٢هـ/ ١٤٤٨-٤٩م، السخاوي، الضوء، ١٢: ١٢٢ [رقم ٧٤٧]؛ محمود بن عبد الرحمن السخاوي، كتاب التبر المسبوك في ذيل السلوك، (بولاق، المطبعة الأميرية، =

وبعضهن تزوجن في سن أصغر؛ فالسخاوي تزوج فتاة عمرها أحدَ عشرَ عامًا[٥٤]، وأم المقريزي كانت في الثانيةَ عشرةَ من عمرها عندما تزوجت لأول مرة[٥٥]. أما الفتيات اليتيمات فعادة ما كن يتزوجن وهن لا زلن قاصرات، ما بين عشرة إلى اثني عشر عامًا[٥٦]. بيد أنه تجدر الإشارة إلى أن بعض النساء تزوجن في سن كبيرة نسبيًّا؛ فابنة المؤرخ البرزالي تزوجت لأول مرة عندما ناهزت تسعةَ عشرَ عامًا[٥٧]. كما أن عروس ابن حجر البِكْر كانت في الثامنة عشرة عندما بنى بها[٥٨].

ومع ذلك، وحتى لو افترضنا أن جميع الفتيات، تقريبًا، تزوجن في سن مبكرة، فقد كان هناك كثير من النساء العزباوات في المدن المملوكية. فالنساء واجهن احتمالًا حقيقيًّا بالاضطرار إلى العيش وحدهن بعد زواجهن الأول. فالزيجات كانت لمدد قصيرة نسبيًّا، نتيجة ارتفاع معدلات الوفيات من جهة،

= ١٨٩٦)، ٢١١. وبالمثل، تزوجت ابنة أحد علماء الحنابلة القاهريين لأول مرة عندما بلغت الخامسة عشرة من عمرها، السخاوي، الضوء، ٦: ٣٢١؛ ١٢: ١٠٤ (رقم ٦٥٧).

٥٤ تم الزواج في عام ٨٤٨هـ/ ١٤٤٤م، السخاوي، الضوء، ١٢: ١٤٤ (رقم ٨٩٥)؛ السخاوي، التبر المسبوك، ٩٣.

٥٥ تقي الدين المقريزي، درر العقود الفريدة في تراجم الأعيان المفيدة، تحقيق: عدنان درويش، محمد المصري ٢مج، (دمشق، وزارة الثقافة ١٩٩٥)، ٢: ٢٢٥. وعن الفتاة التي أصبحت أرملة في عمر الثالثة عشر انظر: الجزري، تاريخ، ٢: ١٣٤.

٥٦ في جميع حالات زيجات الأطفال التي استُفتي فيها ابن تيمية، وُصفت العرائس بأنهن يتيمات «مضطرات إلى من يكفلهن»، ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٣٢: ٤٣-٥١.

٥٧ الجزري، تاريخ، ٢: ٤٧٧؛ الصفدي، أعيان، ٤: ٣٠.

٥٨ السخاوي، الضوء، ١٢: ١١ (برقم ٥٥).

وارتفاع معدلات الطلاق من جهة أخرى. ومن ثم ظل كثير من النساء عزباوات فترات طويلة، أطول في المعتاد من فترة العدة التي امتدت إلى ثلاثة أشهر بعد الطلاق أو الترمل، وأحيانًا لمدى حياتهن. وغالبًا ما كان نبذ هؤلاء النسوة من منازل ولادتهن، يجبرهن على العيش بمفردهن، وعادة ما كان كثير من الغزّالات والحائكات والمطرزات يجدن المأوى في عدد غير مسبوق من المنازل الدينية المخصصة لإقامة النساء، التي كانت تعرف بـ«الرُّبُط».

نشأ الرباط مرتبطًا بالنسوة الزاهدات في العصر الفاطمي؛ إذ إن مشاركة المرأة في الحركات الصوفية لم يكن أمرًا جديدًا، بل يعود إلى العصور الإسلامية الأولى[٥٩]. ولكن إنشاء المؤسسات الصوفية المخصصة للنساء بدأ فقط مع القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي. ووفقًا للمقريزي فإن عددًا من زوجات الخلفاء الفاطميين المتأخرين وجواريهم قد أسسن بعض التكايا للنساء في جبّانة القرافة، حيث كان بمقدور الأرامل العجائز والزاهدات أن يعشن هناك في عزلة[٦٠]. وسرعان ما ظهرت مؤسسات مماثلة في مكة وبغداد[٦١]. وارتبط الرباط بالحركة الصوفية، جنبًا إلى جنب مع الزاوية / ٤٠

---

٥٩ في دراسة عن النسوة الزاهدات في القرون الإسلامية الثلاثة الأولى، لم تعثر رقية أ. كورنيل Rkia E. Cornell على أي دليل على وجود صوامع أو بيوت دينية لهن. انظر:

Early Sufi Women. Dhikr al-Niswa al-Muta'abbidāt as-Sūfiyyāt *by Abū 'Abd ar-Rahmān as-Sulamī* [Louisville, KY: Fons Vitae, 1999]).

٦٠ المقريزي، الخطط، ٣: ٦٥٢.

61 A. Schimmel, *My Soul is a Woman: The Feminine in Islam*, trans. Susan H. Ray (New York: Continuum, 1997), 48–49.

والخانقاه[٦٢]، ولكن وظيفة هذه المؤسسات أضحت مختلفة إلى حد ما في العصر المملوكي؛ ففي حين ارتبطت الزاوية بفكرة صوفية محددة، والخانقاه بالصلوات على الموتى، برز الرباط على أنه تكية[٦٣] للمحتاجين، مع توفير الرعاية الاجتماعية لهم كهدف أساس[٦٤]. ومن حيث المبدأ، فإن الأربطة كان يمكن أيضًا أن تخصص للرجال، وقد كانت هناك بعض الأربطة للرجال في العصر المملوكي بالفعل. ومع ذلك، فقد بدت النساء آنذاك وكأنهن المتلقي الطبيعي للدور الخيري للرباط.

وبلغ إنشاء الأربطة في جميع المراكز الحضرية المملوكية ذروته في النصف

---

٦٢ الاسم الفارسي للرباط. ويرى دوزي أنها تعني «الدَّيْر». تكملة المعاجم العربية، ٤: ١٠. وانظر أيضًا ما رآه المقريزي من أن صحتها بالكاف وليست بالقاف أي «خانكاه». ونقل عن القضاعي قوله بأن أصلها «خرنقاه»، وتعني «مكان أكل الملك» الخطط، ٤: ٧٢٤. (المترجم).

٦٣ التكية: هي التسمية التركية (على الأرجح) للأماكن المخصصة لتقديم خدمات الضيافة للغرباء والفقراء دون أجر. وإن كان فيشر Fleischer سبق وألمح إلى أنها يمكن أن تكون مشتقة من الفعل المزيد الخماسي «اتَّكأ» ومن ثم اقترح ضبط الكلمة «تَكْيَة» بدلا من «تِكِيَّة»، إلا أن دوزي عارضه مستشهدًا بصيغة الجمع «تَكايا» والتي تعد صيغة جمع المؤنث من «فعيلة» لفعل أصله معتل. دوزي: تكملة المعاجم العربية، ٢: ٥٥-٥٦. (المترجم).

64 T. Emil Homerin, "Saving Muslim Souls: The Khānqāh and the Sufi Duty in Mamluk Lands," *MSR*, 3 (1999), 67.

وعن وجهة نظر مختلفة انظر:

D. Little, "The Nature of *Khānqāh*s, *Ribāt*s and *Zāwiya*s under the Mamlūks," in W. Hallaq and D. Little (eds.), *Islamic Studies Presented to Charles J. Adams* (Leiden: Brill, 1991), 91–107; Sabra, *Poverty*, 25.

الأخير من القرن السابع الهجري/ الثالثَ عشرَ الميلادي، والنصف الأول من القرن الثامن الهجري/ الرابعَ عشرَ الميلادي. فرباط البغدادية الذي تأسس في القاهرة عام ٦٨٤هـ/ ١٢٨٥م، كان الرباط الأكثر شهرة بين أربطة النساء آنذاك؛ إذ وقفت ابنة السلطان بيبرس «تذكارباي خاتون»[٦٥] تلك المؤسسة على امرأة صوفية تدعى زينب البغدادية[٦٦]، ومن ثم اكتسب اسمه. وكان لزينب تابعات كثيرات بين النساء في دمشق بالفعل عندما دعتها تذكارباي للحضور إلى القاهرة. ومن ثم شيدت لها ذلك الرباط بجوار خانقاه بيبرس[٦٧]، وربما كان القصد من ذلك إظهار رباط النساء كمؤسسة شقيقة للخانقاه[٦٨]. وفي عام ٦٩٤هـ/ ١٢٩٥م أنشأ الأمير علاء الدين بن البَراباه رباطًا للست كليلة[٦٩]، وهي أرملة أمير كبير آخر. وفي عام ٧١٥هـ/ ١٣١٥م ألحق الأمير سُنْقُر السَّعْدي[٧٠] رباطًا للنساء بمدرسة وقفها بالمدينة. واتفق المقريزي مع ابن حجر

---

٦٥ عنها انظر: المقريزي، الخطط، ٣: ٤٠١؛ زينب بنت علي فواز، الدر المنثور في طبقات ربات الخدور، (القاهرة، مطبعة بولاق، [د.ت]) ١٠٥. (المترجم).

٦٦ عنها انظر: المقريزي، خطط، ٤: ٧٩٥-٩٦. (المترجم).

٦٧ عن خانقاه بيبرس انظر: المقريزي، خطط، ٤: ٧٣٢-٧٤٣. (المترجم).

٦٨ عن رباط البغدادية، انظر: الصفدي، أعيان، ٢: ١٨١؛ ابن حجر، إنباء الغُمر، ١: ٤٨٠؛ المقريزي، الخطط، ٣: ٦٠٢-٠٣؛ Sabra, *Poverty*, 84.

٦٩ تبدو الأسماء التي وردت في نشرة محمد زينهم ومديحة الشرقاوي، والتي اتخذت من طبعة بولاق أساسًا لها، محرَّفة. ففي نشرة أيمن فؤاد سيد للخطط، وهي نشرة جديرة بالثقة، يرد اسم واقف الرباط: «علاء الدين بن البَرْوَانَاه». واسم السيدة التي نُسب إليها الرباط «الست كُلَيْه المدعوة دُولاي» . عن هذا الرباط انظر: المقريزي، الخطط، ٤: ٧٩٦. (المترجم).

٧٠ عن سنقر السعدي المتوفى ٧٢٨هـ/ ١٣٢٧م انظر: ابن حجر، الدرر الكامنة، ٢: ٣٢٥. (المترجم).

على أن الوظيفة الأساسية للأربطة كانت توفير المأوى للأرامل والمطلقات والنساء المهجورات[٧١]. وعلى الأقل كان هناك ستة أربطة إضافية للأرامل والعجائز كانت تعمل في جبانة القرافة خلال القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي[٧٢].

وثمَّ عدد أكبر من المنازل الدينية للنساء بمدن الشام، أنشئ ستة منها في حلب خلال القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي، على الرغم من أنها أُطلق عليها هناك «الخانقاوات» بدلًا من «الرُّبط». وقد نقش على إحدى الخانقاوات التي أقامتها أميرة أيوبية في النصف الأول من ذلك القرن أنها بُنيت «للنساء الفقيرات اللائي يرغبن في الإقامة فيها، برسم تأدية الصلوات الخمس المفروضات والمبيت»[٧٣]. وفي دمشق ورد مصطلح «رباط» للدلالة على مكان خاص مخصص لتعبد النساء. وقد لاحظ المؤرخ الدمشقي ابن زُفر الإربلي (المتوفى ٧٢٦هـ/ ١٣٢٦م)، أن الرباط كان كالخانقاه إلا أنه كان مخصَّصًا للنساء بقوله: «الرُّبط هي الخوانق التي تختص بالنساء». وقد عدد نحو عشرين مؤسسة من هذا القبيل؛ خمس عشرة داخل المدينة نفسها، وخمس أُخر في ضواحيها[٧٤]. / وقد جاء بعض المال المخصص للإنفاق على هذه ٤١

---

٧١ عن رباط ست الخلفا انظر: المقريزي، الخطط، ٣: ٦٠٣؛ وعن الرباط الذي شيده سنقر، انظره نفسه ٥٢٣. وانظر أيضًا:

Fernandes, *Evolution*, 11; Berkey, "Women and Islamic Education," 150.

٧٢ المقريزي، الخطط، ٣: ٦٥٢-٦٦٠، ٦٧٢.

73 Anne-Marie Eddé, *La principauté ayyoubide d'Alep (579/1183–658/1260)* (Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1999), 428.

٧٤ ابن زُفر الإربلي، مدارس دمشق وربطها وجوامعها وحماماتها، تحقيق: محمد أحمد دهمان، (دمشق، مطبعة الترقي، ١٩٤٧) ١١، استشهد به: =

المؤسسات من تبرعات نساء النخبة الدمشقية؛ ففي عام ٧٣٠هـ/ ١٣٣٠م وقفت زوجة حاكم دمشق(٧٥) أكبر رباط للنساء في المدينة، بجانب مقبرتها الخاصة(٧٦).

وبالفعل فإن عددًا قليلًا من نساء النخبة أقمن في هذه الأربطة، سواء أكانت من إنشائهن أم من إنشاء الآخرين؛ فابنة أحد قضاة الحنفية أنشأت رباطًا نحو منتصف القرن الثالث عشر، ونفترض أنها أدارته(٧٧)، إذ استمر المنصب وراثيًا في سلالتها، فالجزري يقرر وفاة إحدى وريثاتها، تدعى زينب بنت شمس الدين بن عطاء، في عام ٧٣٣هـ/ ١٣٣٣م(٧٨). أما فاطمة بنت أحمد بن قاضي العسكر (المتوفاة ٦٨٥هـ/ ١٢٨٦م)، وأصلها من حلب، فقد كانت شيخة لرباط يقع في ضاحية المِزَّة قرب دمشق(٧٩). كما أن آسيا بنت زين الدين

=L. Pouzet, *Damas au VIIe/XIIIe siécle. Vie et structures religieuses d'une métropole islamique* (Beirut: Dar el-Machreq Sarl, 1988), 211.

٧٥ الإشارة إلى سُتيتة بنت سيف الدين كُوكَاي المنصوريّ، وزوجة نَائبِ الشَّام تَنْكز. (المترجم).

٧٦ ابن كثير، البداية ١٤: ١٢١؛ عبد القادر بن محمد النعيمي، الدارس في تاريخ المدارس، تحقيق: جعفر الحسني، ٢مج، (دمشق، مطبعة الترقي، ١٩٤٨-٥١)، ٢: ٢٧٤-٧٥. زينب بنت عمر (المتوفاة ٦٩٩هـ/ ١٣٠٠م) زوجة معتمد قلعة بعلبك شيدت أيضًا رباطًا للنساء، الصفدي، أعيان، ٢: ٣٣٨.

٧٧ طبقًا للنعيمي اسمها صفية القلعية، وقد توفيت عام ٦٣٣هـ/ ١٢٣٥-٣٦م. لكن هذا التاريخ موضع شك عند همفريس Humphreys. انظر: النعيمي: الدارس، ٢: ١٩٣؛ Humphreys, "Women as Patrons," 40.

٧٨ الجزري، تاريخ، ٣: ٦٥٦.

٧٩ شمس الدين الذهبي، تاريخ الإسلام، ووفيات المشاهير والأعلام، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري (بيروت، دار الكتاب العربي ١٩٨٧)، ٥١: ٢٢٩- ٣٠.

أحمد بن عبد الدائم (المتوفاة ٦٨٦هـ/ ١٢٨٧م)، والمعروفة باسم «أم عبد الله القارئة»، كانت معلمة للنساء من شاغلي (الدَّيْر)[٨٠]. وزين العرب بنت الجوبراني[٨١]، ابنة أحد العلماء، والتي طلقت عام ٦٥٨هـ/ ١٢٥٩-٦٠م ولم تتزوج بعدها، عاشت في رباط درب النقاشة حتى وفاتها في ٧٠٤هـ/ ١٣٠٤م. وست العلماء (المتوفاة ٧١٢هـ/ ١٣١٢م) كانت شيخة رباط درب المهراني[٨٢]. وهناك أميرة من أميرات البلاط الأيوبي أدارت أحد أربطة النساء بدمشق حتى وفاتها[٨٣] في عام ٦٩٧هـ/ ١٢٩٨م[٨٤].

ويوفر لنا أحد كتب الوثائق والشروط من القرن التاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادي، نموذجًا مفصلًا لوثيقة وقف لخانقاه للنساء. في هذا الوقت كان الحماس قد فتَر لتشييد الأربطة، وما تقوله هذه الوثيقة ربما ينسحب، مع شيء من الحذر، على مؤسسات أسبق. في هذه الوثيقة نجد مزيجًا من الروحانية، والانضباط الصارم، والأغراض الخيرية. فالوقف يمدنا بأماكن المعيشة وغرف التجمع المخصصة لنحو عشر نساء، نتوقع أن يكُنَّ

---

٨٠ نفسه، ٥١: ٢٩٧.

٨١ كذا عند المؤلف "al-Juwayrānī" «الجويراني»، والتصويب عن الصفدي، أعيان، ٢: ٣٨٧. (المترجم).

٨٢ لا يذكر النعيمي إلا رباطًا واحدًا يقع بدرب المهراني بدمشق، ويدعى رباط المهراني. الدارس في تاريخ المدارس، تحقيق إبراهيم شمس الدين، (بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٠)، ٢: ١٥١. (المترجم).

٨٣ هي السيدة نسب خاتون ابنة الملك الجواد مظفر الدين يونس بن شمس الدين ممدود ابن الملك العادل أبي بكر بن أيوب. شيخة رباط بلدق. الصفدي، أعيان، ٥: ٥٠١. (المترجم).

٨٤ انظر سِيرهُن عند: الصفدي، أعيان، ٢: ٣٨٧، ٤٠٢؛ ٥: ٥٠١.

عجائز تقيات وفقيرات. وباستثناء زيارة شهرية إلى الحمامات العامة، فإن هؤلاء النسوة مُنِعْنَ من مغادرة الخانقاه، حيث خدمهن عدد قليل من الخدم الذين اعتنوا بتوفير احتياجاتهن الأساسية. أما واجباتهن فهي الصلوات، فضلًا عن حضور حلقات الذكر. وقد خضعن روحيًا لإرشاد الشيخة المقيمة معهن وتوجيهها، فهي التي تعظهن كل يوم جمعة. وأضاف مؤلف ذلك الكِتاب مناقشة قصيرة لبعض نماذج الوقف الخاصة بأربطة الرجال والنساء، يتجلى من خلالها أن الأربطة شيدت بغرض إيواء العجائز والمعْوَزين، بما في ذلك الأرامل الفقيرات اللائي ليس لديهن موارد مالية للنفقة[٨٥].

وقد أسهب المقريزي في الحديث عن الاستبداد في رباط البغدادية؛ فوفقًا لوصفه فإن الأرامل والمطلقات ينبغي أن يبقين هناك خلال فترة العدة، وذلك صيانة لهن عن العلاقات المحرمة، حيث تجبرهن الشيخة على أداء الصلوات الخمس وسائر الأعمال التعبدية الأخرى[٨٦]. / ويبدو أن بضع نساء، على الأقل، قد وضعن في رباط البغدادية رغمًا عن إرادتهن. ففي رواية للمقريزي مثلت امرأة أمام حسام الدين الغوري[٨٧] قاضي قضاة الحنفية في النصف الأول من القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي، لتطالب زوجها بدين لها في رقبته. وعندما أصدر القاضي أمره بوضع الزوج في السجن، طالب الأخير أن تودع زوجته برباط البغدادية؛ وذلك صيانة لعفتها خلال فترة سَجْنه.

٤٢

٨٥ الأسيوطي، جواهر العقود، ١: ٣٦٤-٦٦. ونوقشت في: Little, "The Nature," 99–102.

٨٦ المقريزي، الخطط، ٣: ٦٠٢. واستشهد به صبرة في: *Poverty*, 84–85.

٨٧ عنه وعن سيرته انظر: ابن خلدون، العبر، ٥: ٥٠٧؛ ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة، ٧: ١٢٩؛ ابن حجر، الدرر الكامنة، ٢: ١٥١. (المترجم).

وبالمناسبة؛ فقد رفض القاضي، وأوحى، وعلى نحو مثير للريبة، لزوجها أن امرأته ستكون مصونة على نحو أفضل إذا ما أقامت عنده [أي القاضي] في داره[٨٨].

بيد أن اختزال أربطة النساء في جوانبها الاستبدادية فحسب يعد ظلمًا للتطلعات الروحية للمرأة المسلمة في العصور الوسطى. فبعض مؤسسي الربط كُنَّ من النساء، كما اختار عدد غير قليل من نساء النخبة قضاء سنوات الترمُّل هناك. وعوضًا عن تلك النظرة، ينبغي النظر إلى الأربطة بوصفها مظهرًا، وإن يكن استثنائيًّا، من مظاهر انتشار التصوف خلال القرن السادس الهجري/ الثالث عشر الميلادي. وعلى ذلك فمن المؤكد أن المرأة كانت تتحرك من ذات المنطلقات المتعلقة بمُثُل الزهد والرُّوحانية نفسها، مثلها في ذلك مثل الرجل، بيد أنه لم يكن بالإمكان دمجها في مؤسسات الرجال. وهذا يشير إلى أن وظيفة الربط كانت دينية في المقام الأول، من ثم فقد بدت كمؤسسات مناظرة للمؤسسات الصوفية الخاصة بالرجال، ولا سيما أن رباط البغدادية كان متاخمًا لخانقاه بيبرس. كما أن الإربلي اعتبر إناث الأربطة من النساء نظيرات لرجال الخانقاه من الذكور في دمشق. وفضلًا عن ذلك، فليس كل النساء اللائي سلكن طريق التصوف أقمن بالأربطة. فقد كتب ابن الحاج في النصف الأول من القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي، ملاحظًا ازدياد الجماعات الصوفية النسائية في القاهرة، بيد أنه لم يذكر أية علاقة لتلك الجماعات بمؤسسة أو منشأة ما[٨٩]. وكما رأينا من قبل، فإن زينب البغدادية كان لها كثير من

---

٨٨ في الطبعة المنشورة يطلق المقريزي على المؤسسة لقب «الرواق» بدلًا من «الرباط»، المقريزي، السلوك، ٢: ٦١١.

٨٩ ابن الحاج، المدخل، ٢: ١٤١؛ Lutfi, "Manners," 116.

المريدات حتى قبل أن تُعيَّن شيخةٌ للرباط. وفي حالتها، وعلى الأرجح في كثير من الحالات الأخرى أيضًا، كان إنشاء الرباط يهدف إلى دعم تلك الجماعات المشكَّلة فعليًّا من النساء الورعات. وهكذا فإن الربط مثلت مظهرًا ماديًّا للظاهرتين الدينية والروحية واسعتي الانتشار فحسب.

وإلى جانب الوظائف الروحية، فإن أربطة النساء لبَّتِ الحاجات الدنيوية للعزباوات الفقيرات، اللائي استبعدن من المؤسسات الصوفية الأخرى. فتلك الطبيعة المزدوجة للمؤسسات الصوفية التي وفرت للرجال ذلك الحيز الروحي جنبًا إلى جنب مع خيارات السكن والإيواء، تنْسَحبُ أيضا على وظيفة رُبط النساء؛ إذ إن استخدام مصطلح «الفقر» أمر مُرْبِك تمامًا، كما يتجلى من خلال دراسة آدم صبرة Adam Sabra، فمصادر العصور الوسطى لا تميز، على نحو واضح، بين الفقر من حيث كونه ظاهرة اجتماعية، والفقر من حيث كونه تصورًا دينيًّا[٩٠]. فالرجل قد يجد نفسه غريبًا في بلدة أخرى، وكذلك في حالة مفاجئة من العوز، وفي الحالتين كلتيهما يمكنه أن يذهب إلى واحدة من تكايا الصوفية آملًا في الحصول على سرير ووجبة من الطعام. ولكن هذه المؤسسات يفترض أنها وُجِدَتْ لتستوعب الرجال فحسب. ولذلك فعندما سكنت امرأة وحيدة غرفة في إحدى الزوايا ما لبثت أن طُردت. وقد أوضح ابن تيمية، الذي أفتى بطردها، أن جنسها هو الذي حال دون إقامتها هناك[٩١]. من ثم فالحقيقة هي أن رُبط النساء تأسست، لإيواء النساء اللائي افتقرن للمأوى، كتلك المرأة سالفة الذكر، فضلًا عن النهوض بوظائف خيرية موازية. ففي رواية من القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر

90 Sabra, *Poverty*, 31.

٩١ ابن تيمية، فتاوى النساء، ١٨٩.

الميلادي، عرفنا من خلالها أن عالمًا دمشقيًّا اعتاد العيش بالقرب من «رباط العجائز»، والذي كان بمثابة مغسل / للنساء الفقيرات وأطفالهن. فمتى احتاجت امرأة فقيرة إلى الأُشْنان لغسل البدن، أو إلى الصابون لغسل الملابس، كان بوسعها أن تأخذ شيئًا منه من أسرة ذلك العالم[٩٢]. ٤٣

ومع ذلك فانتشار رُبط النساء، كانت ترفده زيادة أعداد النساء العزباوات في المجتمع الحضري، التي يحتمل أن تكون قد نجمت، في حد ذاتها، عن التوسع في صناعة الغزل والنسيج. فعمليًّا كان ثمة قاسم واحد مشترك بين جميع النساء اللائي سَكنَّ الأربطة، وهو أنهن لم يكن مقيدات بأية التزامات زوجية. فالمرأة التي تريد الانضمام للرباط لم تكن بالضرورة فقيرة. لكن من شبه المؤكد أنها كانت عَزْباء. وينسحب هذا القول حتى على النسوة الصوفيات اللائي لا ينتمين إلى الربط؛ فقد وصف ابن الحاج امرأة زاهدة اختارت البقاء عَزْباء[٩٣]. كما أن ابن بيدكين، وهو مؤلف من القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي، أنحى باللائمة، على نحو مماثل، على هؤلاء النساء اللائي يمتنعن عن الزواج بدعوى تلك التقوى المضلِّلة[٩٤]. وفي حين مثلت العذرية قيمة قدسية مؤكدة في الثقافة الشعبية[٩٥]، فإن الزيجات السابقة لم تشكل عقبة تذكر في الطريق الروحي الذي سلكته المرأة الصوفية. فجميع

٩٢ جمال الدين يوسف بن المبرد، الجوهر المنضد في طبقات متأخري أصحاب أحمد، تحقيق: عبد الرحمن العثيمين (القاهرة، مكتبة الخانجي، ١٩٨٧)، ١٧٤.

٩٣ ابن الحاج، المدخل، ٢: ١٤١.

٩٤ ابن بيدكين، كتاب اللمع، ١٤٤.

٩٥ ثمة شاهد قبر في مقبرة القرافة يُحيي ذكرى ربة التقوى خديجة ابنة الشيخ هارون ابن عبد الله (المتوفاة ١٢٩٥م) التي حجت ١٥ مرة وتوفيت عذراء. انظر: Taylor, *In the Vicinity of the Righteous*, 95.

المصادر المعاصرة تتفق على أن سكان الأربطة كانوا إما من الأرامل وإما من المطلقات، ويشير ذلك إلى النساء اللائي لم يعدن متزوجات، واللائي كن بحاجة إلى مساحةٍ مادية وروحية خاصة بهن.

شهد القرن التاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادي انخفاضًا في عدد المنازل الدينية المخصصة للنساء؛ فقد انهار النظام النقدي في أعقاب التضخم السريع[٩٦]، الأمر الذي كان له تأثير سلبي على الأوقاف بشكل عام، فقد خفضت الرواتب الثابتة التي نصت عليها وثائق الوقف مسبقًا. ولم تتمكن معظم الخانقاوات الصوفية من صرف ما يكفي من الغذاء أو النقد للمستفيدين منها، ومن ثم هجرها العديد من قاطنيها[٩٧]. وتضرر رباط البغدادية بشدة من جراء أزمة ٨٠٦هـ/ ١٤٠٣-٠٤ حتى إن المقريزي ذكر أن ساكنيه من الرجال، ربما يقصد سكان الخانقاه المجاورة، منعوا المطلقات والأرامل من قضاء عدتهن هناك[٩٨]. كما أهملت المصادر اللاحقة ذكر تلك المؤسسة مرة أخرى، مما يشير إلى أنها أوصدت أبوابها. كما أن نساء الربط في مقابر القرافة عانين من مصير مشابه، حتى إن أجزاء كبيرة من الجبانة قد

---

٩٦ عن انهيار النظام النقدي وأثر التضخم على الأسعار. راجع ما ذكره المقريزي في: السلوك، ٦: ٩٧. وعن أثر أزمة ٨٠٦هـ/ ١٤٠٣م على الأوقاف خاصة انظر: المقريزي، الخطط، ٣: ٤٣٧. أما أثرها على عمران القاهرة وأوجه الحياة الاجتماعية والاقتصادية فيها، فالمقريزي كان دائم الإشارة إلى تلك الأزمة في مواضع أكثر من أن تستقصى أو يحال إليها هنا. (المترجم).

97 Sabra, *Poverty*, 153.

٩٨ النص عند المقريزي: «ومنع مجاوروه من سجن النساء المعتدات به» الخطط، ٣: ٦٠٢-٦٠٣. وانظر أيضًا: Sabra, *Poverty*, 85.

هُجرت في أعقاب تلك الأزمة الاقتصادية[٩٩]. وفي بعض الأحيان، منعت المراسيمُ السلطانية النساء حتى من مجرد زيارة المقبرة[١٠٠].

بيد أن نساء التكايا لم يختفين تمامًا من المشهد القاهري، وإن بدت مؤسسات القرن التاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادي أقل وأصغر مقارنةً بأسلافها. فزينب بنت ابن خاصبك[١٠١]، زوجة السلطان إينال، أسَّست رباطًا للأرامل / شمال القاهرة[١٠٢]. وكذا فعلت فاطمة بنت جمال الدين يوسف بن سُنْقُر (المتوفاة ٨٥٥هـ/ ١٤٥١م)، وشيدت زوجة العالم تاج الدين البُلْقيني[١٠٣] زاوية للأرامل والفقيرات[١٠٤]، كما أن حسناء بنت علي بن محمد الشاذلي (المتوفاة ٨٨٨هـ/ ١٤٨٣م)، وهي ابنة أحد شيوخ الصوفية، سعت إلى توسيع نشاط الطريقة من خلال بناء رباط للنساء[١٠٥]. وسمح قاضي قضاة

٤٤

٩٩ كتب المقريزي في بداية القرن التاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادي بالفعل يشير إلى هذه المؤسسات بصيغة الماضي، الخطط، ٣: ٦٥٢، ٦٦٠، ٦٧٢. كما هُجرت أجزاء من المقبرة في بدايات القرن التاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادي، Taylor, *In the Vicinity of the Righteous*, 34 ff.

١٠٠ كان الظاهر برقوق (الوصي على السلطان) أول من منع النساء من زيارة القرافة في عام ٧٩٣هـ/ ١٣٩١م على ما يبدو. ابن قاضي شهبة، تاريخ، ١: ٣٨٣؛ المقريزي، السلوك، ٢: ٧٤٩. وعن المراسيم اللاحقة انظر: المقريزي، السلوك، ٤: ٥٩٤، ٦١٩، ٨٧٠.

١٠١ عن زينب بنت حسن بن خليل بن خاصبك المعروفة بالخوند الخاصبكية المتوفاة ٨٨٤هـ/ ١٤٧٩م انظر: ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة، ١٦: ١١١؛ ابن شاهين، نيل الأمل، ٧: ٣٢٣. (المترجم).

١٠٢ السخاوي، الضوء، ١٢: ٤٥ (رقم ٢٦١)؛ ʿAbd al-Rāziq, *La femme*, 25.

١٠٣ عنه انظر: السيوطي، نظم العقيان، ١٥١. (المترجم).

١٠٤ السخاوي، الضوء، ١٢: ١١٣ (رقم ٦٨٣).

١٠٥ نفسه، ١٢: ٢٠ (رقم ١٠٦).

الحنفية عز الدين الكناني العسقلاني (المتوفى ٨٧٦هـ/ ١٤٧١م)[١٠٦] لمجموعة من الأرامل والنساء العزباوات الأخريات بالسكن في منزله السابق، ومن ثم تحول إلى تكية[١٠٧]. وبحلول نهاية القرن التاسع الهجري/الخامس عشر الميلادي، كان ما يزال بدمشق ما لا يقل عن خمس رُبط للنساء[١٠٨]. ويخبرنا السخاوي عن هؤلاء النسوة، بما في ذلك أمه هو نفسه، اللائي اعتدن فتح بيوتهن الخاصة للأرامل والمطلقات[١٠٩]. والاعتماد على هذا التجاور الخيري يشير إلى تراجع أهمية الربط؛ ومن ثم لا عجب أن يسهب فيليكس فابري Felix Fabri في تقريره، أواخر القرن التاسع الهجري/ الخامس عشر

١٠٦ عنه انظر: ابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، تحقيق: محمود الأرناؤوط، عبد القادر الأرناؤوط (بيروت، دار ابن كثير، ١٩٨٦) ٩: ٤٧٩؛ السيوطي، نظم العقيان، ٣١. (المترجم).

١٠٧ نفسه، ١: ٢٠٧. واستشهد به صبرة في: *Poverty*, 51

١٠٨ النعيمي، الدارس، ٢: ١٩٣-٩٥. ومعاصره ابن المبرد يذكر رباطًا واحدًا للنساء فحسب في المدينة، شيد في النصف الأول من القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي، انظر: ثمار المقاصد في ذكر المساجد، تحقيق: محمد أسعد طلاس (بيروت، المعهد الفرنسي بدمشق، ١٩٤٣)، ١٢٤. كما أن الرحالة اليهودي عوباديا Obadiah الذي زار القدس عام ١٤٨٨م لاحظ وجود العديد من بيوت الرعاية للأرامل اليهوديات.

E. Adler [ed.], *Jewish Travelers* [London: Routledge, 1930], 235; Obadiah Bertinoro, *Me-Italyah li-Yerūshalayim. Igrōtav shel R. Ovadyah mi-Bartenūra me-Erets Yisrael*, ed. A. David and M. Hartom [Ramat Gan: Bar Ilan University, 1997], 65, 69).

١٠٩ عن البيوت المفتوحة للأرامل والفقيرات انظر: السخاوي، الضوء، ١٢: ١٣١، ١٤٨؛ Lutfi, "al-Sakhāwī's *Kitāb al-Nisā*'," 119.

الميلادي، في وصف اضطجاع النساء الفقيرات، وحتى ولادتهن، في شوارع القاهرة![١١٠].

ينطوي ازدهار ربط النساء واضمحلالها على أوجه شبه مثيرة للفضول باضمحلال النُّزُل الدينية المخصصة للنساء، التي انتشرت في القرنين السابع والثامن الهجريين/ الثالث عشر والرابع عشر الميلاديين في المدن الأوروبية، خاصة تلك المسماة بـ«البيجونية»[١١١] Beguines[١١٢]. فإن مؤسسات الربط

110 Sabra, *Poverty*, 108.

١١١ عن البيجونية انظر:

S. Murk-Jansen, *Brides in the Desert: The Spirituality of the Beguines* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1998); C. Neel, "The Origins of the Beguines," in Judith M. Bennett, Elisabeth A. Clark, Jean F. O'Barr, B. Anne Vilen and Sarah Westpahl-Wihl (eds.), *Sisters and Workers in the Middle Ages* (Chicago: University of Chicago Press, 1989), 240–60.

١١٢ قد لا نعرف أبدًا من أين أتى مصطلح "beguines" (باللاتينية beguinas). ربما اشتق من اسم القس لامبرت البيجي Lambert le Begue. وبعض الباحثين يطرحون اسم القديس بيغا St. Begga كافتراض محتمل. وهناك باحثون آخرون يذهبون إلى أنها ربما اشتقت من كلمة سكسونية قديمة "beggen" بمعنى التسول، وهي التي ربما كانت أصل المصدر "to beg". على أية حال فالبيجونية هي حركة نسائية عفوية لم ترتبط بمؤسس بعينه، خصصت لتوفير المأوى للنساء العاملات غير المتزوجات والأرامل اللائي لم يتمكن من العودة إلى منازل عائلاتهن، بالإضافة إلى أولئك اللائي لم يتمكن لأسباب مختلفة من الالتحاق بالأديرة والقبول في سلك الرهبنة.

بدأت الحركة البيجونية في أبرشية لييج Liège في برابانت Brabant (بلجيكا الحالية) على الرغم من أن البعض يجادلون في أن المدينة التي شهدت بداية الحركة البيجونية كانت نيفيل Nivelles بحسب رواية أخرى. كان لامبرت البيجي =

افترضت مسبقًا، تمامًا مثل تلك المؤسسات البيجونية، وجود عدد كبير من النساء العزباوات في المدن، وكنتيجة مباشرة، يمثل ذلك موقفًا معياريًّا تجاه عمل الإناث؛ فبعض النخبة من النساء، مثل تلك الأميرة الأيوبية التي رأست رباط دمشق، كان بإمكانها أن تختار أن تظل عازبة من خلال الاعتماد على المهر الذي تلقته عند زواجها الأول. ولكن، إذا جاز لنا الحكم من خلال ذلك

= Lambert le Begue، كاهنًا في ليبج على الأرجح، يشجع النساء اللائي رغبن في «الحياة بالدين live religiously»، ذلك بخلاف الديرية التي تعتنق مبدأ الموت الدنيوي. عقب ذلك نظمت مجموعة من النساء اللائي ارتبطن بذلك الكاهن أول مجموعة من المنازل البيجونية، وذلك بين عامي ١١٧٠ و ١١٧٥م على الأرجح. وكانت مريم الأويجينية Mary of Oignies (المتوفاة ١٢١٣م) أول امرأة بيجونية نعرفها في التاريخ. ونمت تلك المحميات الاجتماعية الأنثوية حتى شكلت في النهاية مدنًا داخل المدن. فالبيجونية التي بدأت بمنازل صغيرة شيدت بهدف إيواء الأيامى والأرامل والعجائز والمسنات غدت تشتمل على كنائس، ومقابر، ومستشفيات، وساحة عامة، وشوارع ومنازل فردية مخصصة للعجائز.

للتوسع حول البيجونية انظر: (إلى جانب المراجع التي أشار إليها المؤلف في حاشيته):

Ernest W. McDonnell, *The Beguines and Beghards in Medieval Culture: With Special Emphasis on the Belgian Scene* (New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press, 1954); Nathan Mitchell, *Cult and Controversy: The Worship of the Eucharist Outside Mass* (N.Y.: Pueblo, 1982); Richard William Southern, *Western Society and the Church in the Middle Ages* (London: Penguin, 1970); Emilie Zum Brunn and Georgette Epiney-Burgard, *Women Mystics in Medieval Europe, trans. Sheila Hughes* (N.Y.: Paragon House, 1989); W.K. Fleming, *Mysticism in Christianity* (London: Robert Scott, 1913) (المترجم).

العدد الكبير من الربط التي تأسست خلال القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي، فإن معظم ساكنات تلك الربط ينبغي أن يكنَّ من الطبقات الأدنى. وفي الحالتين كلتيهما، فهؤلاء العزباوات لم يرغبن، أو لم يتمكنَّ من العودة إلى منازل عائلات المولد، أو حتى من العثور على أزواج جدد. وعوضًا عن ذلك، فقد وجدن في الرباط محمية أنثوية، وارتزقن من عملهن كغزالات، وحائكات ومطرزات في خضم توسع صناعة النسيج.

مُجاورات ومُتسولات وغزالات في القدس:

إن مسألة الطلاق مسألة ديموجرافية في التحليل الأخير؛ فارتفاع معدلات الطلاق من شأنه أن يزيد أعداد النساء اللائي لم يتزوجن في أي وقت معلوم، وهي المعدلات التي كانت / مرتفعة بالفعل تحت ظروف ارتفاع معدلات الوفيات. هذا الاتجاه الديموجرافي يمكن تفعيله فحسب عندما تتمكن المرأة من العثور على عمل ومأوى في آن اعتمادًا على نفسها. إذن فالجنوسة الديموجرافية، والجنوسة الاقتصادية، والجنوسة الأخلاقية هي أبعاد متشابكة كما يتضح جليًّا من خلال «وثائق الحرم القدسي» في أواخر القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي في القدس. ٤٥

دعونا أولًا نأخذ البعد الديموجرافي؛ فمن حيث الجنوسة الديموجرافية، غصت القدس في أواخر القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي بالنساء العزباوات؛ فمن خلال دراسة وثائق جَرْد التِّركات في «وثائق الحرم القدسي»، وجدت هدى لطفي Huda Lutfi انحرافًا بيِّنًا في نِسب التمثيل الجنسي. فقد بلغ عدد وثائق جرد التركات الخاصة بالرجال ١٨٢ وثيقة فحسب في مقابل ٢٧١ وثيقة للنساء؛ أي إنه لكل ١٠٠ ذكر كانت هناك

١٥٠ امرأة[١١٣]. ربما تبدو تلك البيانات مفاجئة، وربما تمثل نسب الجنسين للبالغين من سكان القدس خلال العقود الأخيرة من القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي. ففي حدود علمنا، كانت محكمة القدس تأمر بجرد تركة كل متوفًّ في المدينة عقب وفاته مباشرة. ومن ثم نجد الوثائق المتعلقة بالأحرار والبالغين من الطوائف الدينية الثلاث، وجميع المراتب في المجتمع المحلي، من ذوي الثراء الفاحش إلى المتسولين[١١٤]. وربما يدعم تلك الأدلةَ الوثائقية تقريرُ العالم اليهودي عوبديا بيرتينورو Obadiah Bertinoro، الذي زار القدس بعد قرن من الزمن لاحقًا. فقد لاحظ عوبديا أن العديد من الأرامل اليهوديات المسنات جئن إلى القدس من جميع أنحاء العالم، بحيث كانت نسبة التمثيل الجنسي في مجتمع اليهود بالمدينة سبع نساء لكل رجل واحد (١:٧)[١١٥]. و ربما كان فائض النساء هذا سمة ثابتة للقدس في العصور الوسطى.

وما يظهر لنا أن هجرة النساء إلى المدينة كانت سببًا واضحًا لانحراف

---

113 Lutfi, *al-Quds*, 226.

114 Ibid., 19–30.

تتضمن العينة نسبة عالية من الأجانب والأشخاص العزاب وعددًا قليلًا فحسب من غير المسلمين. ولكن ربما دمرت هذه التشكيلة الديموجرافية لمدينة الحجّ جراء الطاعون؛ فنحن نعلم من خلال الفتاوى اليهودية Jewish *responsa* أنه لم يكن يعيش بالقدس أكثر من ٢٠٠ يهودي في ذلك الوقت.

Y. Hecker, "The Immigration of Spanish Jews to Palestine, 1391–1492" [Hebrew], *Cathedra* 36 [1985], 3–35.

115 Adler (ed.), *Jewish Travelers*, 235; Obadiah Bertinoro, *Me-Italyah li-Yerūshalayim*, 65, 69.

نسب التمثيل الجنسي. فقد درست هدى لطفي عينة من وثائق الحرم القدسي تتضمن عددًا كبيرًا من النساء، فهناك ١٢٣ امرأة (٤٥٪)، كانت عَزْباء حين حضرتها الوفاة، مقابل ٦٤ رجلًا (٣٢٪). وهناك ٨٤ امرأة عَزْباء منهن، ما يناهز ثلث نساء العينة، لم يكن لديهن أقارب مقيمون في القدس. حجم هذه المجموعة من النسوة المهاجرات والعزباوات كان يعادل تقريبًا ذلك الفرق في العدد بين وثائق جرد التركات بالنسبة للرجال والنساء[١١٦]. ومن الواضح، أن القدس في أواخر القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي جذبت النساء العزباوات. وبطبيعة الحال فإن جزءًا من جاذبية المدينة يكمن في قداستها. فكثير من هؤلاء النساء ربما جئن إلى القدس بدافع من التقوى؛ فبعد وفاة أزواجهن، انتقلت الأرامل إلى المدينة من أجل الموت هناك كما تقترح هدى لطفي[١١٧]. واقعيًّا، فإن الشهود المعدلين أشاروا تحديدًا إلى أربع نساء «كمجاورات» (أي زائرات مؤقتات للتبرك). عملت امرأتان أخريان ساقيتين داخل الحرم الشريف ربما لخدمة معظم المجاورين[١١٨].

ولكن حتى لو افترضنا أن تلك الظاهرة كانت بدافع روحي بحت، فما زلنا بحاجة إلى إجابة عن سؤالين من أكثر الأسئلة الدنيوية تعلقًا بالأعداد الكبيرة من النساء العزباوات / في المدينة: وهما: كيف استطعن هؤلاء ٤٦

١١٦ الفرق بين عدد وثائق جرد الملكية بوثائق الحرم القدسي للرجال مقابل النساء هو ٨٩ وثيقة لصالح النساء. (المترجم).

117 Lutfi, *al-Quds*, 227.

١١٨ الساقيات ارتبطت على ما يبدو بالأماكن المقدسة، فالزوجة السابقة للأمير الأيوبي، التي عانت من فقر مدقع، بدأت بالعمل ساقية بمكة (Humphreys, "Womenas Patrons," 44). وبصرف النظر عن هاتين المرأتين فإن وثائق جرد الملكية بوثائق الحرم تشير أيضًا إلى ثمانية رجال عملوا سقاة.

النسوة تغطية نفقاتهن؟ وأين أقمن؟ السؤال الأول، في الواقع، هو الأكثر صعوبة؛ ففي حين حدد الكُتَّاب، تقريبًا، جميع الرجال بواسطة مهنهم، فقد فعلوا ذلك في حالات ٦ نساء فحسب (حوالي ٢٪). فنسبة صغيرة من النساء حملن ألقابًا مهنية، مما يعد إشارة واضحة إلى الموقف الثقافي إزاء المساهمة الاقتصادية الفعلية للنساء[١١٩]. ومن ثم لجأت هدى لطفي فيما يتعلق بتحديد المهن النسائية إلى فحص الأدوات المملوكة، مثل المواد الخام أو الكميات التجارية من المنتجات التامة الصنع عند حدوث الوفاة. وحتى التصنيف على هذا النحو ربما يستخف بمشاركة المرأة في القوى العاملة آنذاك؛ إذ إن النساء (مثل الرجال أيضًا) ربما وهبن من تلقائهن، أو استولى بعض الأقارب أو الأصدقاء على بعض ممتلكاتهن، وهن يحتضرن على أَسِرَّة الموت. وفي التحليل الأخير، نحن هنا نعتمد، إلى حد كبير، على اجتهاد كتَّاب المحكمة في إحصاء الممتلكات الصغيرة للمرأة المتوفاة.

وعلى الرغم من ذلك كله، يظهر مسح هدى لطفي أن نسبة كبيرة من النساء، ربما حتى الأغلبية، كن يعملن في بعض أنواع الحرف ذات العائد. فثَم أدوات للغزل، أو بقايا الخام، أو القطن أو الكتان المغزول تُذكُر في وثائق جرد

---

١١٩ النسبة الصغيرة من النساء اللائي حددن بمهنهن تنسجم مع نظيرتها المستخرجة من: «التعداد العقاري الشامل بفلورنسا» Florentine comprehensive Catasto، والذي جرى عام ١٤٢٧م، فقد اشتمل السجل على تعداد السكان في كل من الريف والحضر لحوالي ٧٠٠٠ امرأة عائلة، لكن ٢٧٠ امرأة منهن فحسب حملن لقبًا دالًا على المهنة أيًا كانت. ومعظمهن كن خادمات في المنازل، أو نساء يؤدين خدمات دينية، أو شحاذات.

D. Herlihy, *Opera Muliebria. Women and Work in Medieval Europe* [New York: McGraw-Hill, 1990], 158–62.

ملكيات ٨٢ امرأة، يُشكلن نحو ٣٠٪ من مجموع النساء. غالبية هؤلاء النساء، تمامًا كغالبية الرجال في عينة هدى لطفي، كن عزباوات حين حضرتهن الوفاة. في حين امتلك بعضهن أداة غزل (مِرْدَن أو مغزلة) ولكن أداة الغزل المذكورة، في معظم الأحيان، كانت دولاب الغزل (أو الرِّكة). وهذا مؤشر نادر بحد ذاته على استخدام دولاب الغزل في العصر المملوكي، ولا ينبغي أن يثير هذا اهتمام مؤرخي النسيج فحسب، فشراء دولاب الغزل ربما كان استثمارًا كبيرًا للمرأة الفقيرة. فوفقًا لمحضر بيع منقولات امرأة فقيرة، قُدِّر دولاب الغزل، بالإضافة إلى كميات صغيرة من القمح والقطن والغزل، بـ ٢٠ درهما. في حين بيعت كلُّ ممتلكاتها الأخرى مجتمعة، كالأواني والملابس، بمبلغ مشابه[١٢٠].

وفي حين مثَّل الغزل، إلى حد بعيد، المجالَ الأكثر شيوعًا فيما يتعلق بعمل النساء، فإن ١١ امرأة عاملة ارتبطن بمراحل أخرى من إنتاج المنسوجات. فقد عُثِر على أدوات لتمشيط الكتان في متعلقات امرأتين. وثمة امرأتان أخريان انخرطتا في حلج القطن، وهي مرحلة أخرى من مراحل تجهيز القطن الخام[١٢١]. وبشكل عام، تحكَّم الرجال في المراحل اللاحقة من الإنتاج، خاصة النسيج. لكن امرأة واحدة من بين نساء العينة كان بحوزتها ثلاثة مكاكيك نسيج weaving shuttles عندما وافتها المنية، مما يشير إلى أنها كانت تعمل في ورشة للنسيج، أو أنها امتلكت نولًا واحدًا على الأقل[١٢٢]. كما أن وجود خيوط

120 Haram document no. 767G, published in Lutfi, *al-Quds*, 64–67.

١٢١ إحداهن امتلكت «دستًا صغيرًا للحلج» وهو أداة لحلج أو لتمشيط القطن أو الكتان. أما الأخرى فامتلكت صندوقًا احتوى على «الغزل المحلوج»، ما يعني القطن بعد تمشيطه.

(Haram document no. 484, 521; Lutfi, *al-Quds*, 288)

122 Lutfi, *al-Quds*, 298.

الحرير في جرد تركات ٦ نساء يشير إلى أنهن كن يعملن في التطريز. وفي المقابل، أشارت الوثائق إلى رجل واحد فقط بوصفه مُطَرِّزًا[١٢٣]. / ٤٧ ولم تُشر الوثائق إلى الحائكات. وهذا مستغرب؛ لأنه، كما لا بد أنك لاحظت سابقًا، فإن المصادر الأدبية أشارت للحياكة كمهنة أنثوية بامتياز. وعلى النقيض من ذلك، تشير الوثائق إلى أربعة من الحائكين الرجال فحسب.

وعلى الأقل كان هناك ٩ نساء من الباعة المتجولين أو من صغار التجار؛ إذ حدد الكاتب ثلاث نساء منهن كدلّالات (وسيطات). وهناك أربع نساء أخريات امتلكن كميات تجارية من منتجات النسيج النهائية. فامتلكت إحداهن ٢١ قطعة من الأحذية، ١٨ قطعة من أغطية الرأس عند وفاتها، وأخرى امتلكت ١٨ منديلًا أنتجت في القدس، وثالثة كان بحوزتها ٤٣٣ درهمًا كسبتها من بيع منتجات النسيج. وعلى الأقل فهناك اثنتان أو أكثر من النساء انخرطن في تجارة القطن الخام، عاشت إحداهن في بيت تاجر للقطن، وامتلكت ٨٠ رطلًا من الغزل المحلوج الذي وجد في عهدته [أي التاجر]. ومن غير المرجح أنها حلجت كمية بهذا الحجم بنفسها. الأكثر ترجيحًا، أنها لعبت دورًا ما في توزيع القطن على الغزالات من النساء في جميع أنحاء المدينة[١٢٤]. وثمة بائعة متجولة أخرى كانت تُقرض بالضمان (الرهن). فمن خلال جرد تركة «جوهرة»، وهي امرأة مصرية، نعلم أنها رهنت قرطًا واحدًا

123 *Ibid.*, 300.

124 Haram document no. 422; Lutfi, *al-Quds*, 288.

ويبدو أن الحقيقة نفسها تنسحب على النساء المقتدرات اللائي امتلكت رطلين من القطن الخام عند وفاتهن.

(Haram document no. 607, published in Lutfi, *al-Quds*, 54–60).

عند إحدى البائعات المتجولات، مقابل قرض بقيمة ٣٥ درهمًا. وجدير بالذكر أن القرط الآخر كان مرهونًا عند تاجر آخر[١٢٥].

كما تشير «وثائق الحرم القدسي» إلى أن الغالبية العظمى من النساء كن يعملن في صناعة الغزل والنسيج، فمن بين جميع النساء العاملات، حدد الكتبة ٣ نساء فقط كن يعملن في مجال الخدمات، اثنتان منهن عملتا ساقيتين، وعملت الثالثة خادمة في الحمام. وفي وثيقة أخرى، تنتمي إلى وثائق شهادات الوفاة، شهدت غاسلة الموتى من النساء أنها لم تشاهد علامات إصابة على الجثة التي تفقدتها[١٢٦]. ومن ثم فقلة عدد النساء العاملات في الخدمات يتماشى مع ما ينبغي لنا أن نتوقعه. إلا أن نسبة الماشطات والقابلات كانت قليلة، على الرغم من ارتفاع دخولهن كما يتجلى من خلال المصادر الأدبية.

كانت صناعة الغزل والنسيج هي الدِّعامة الأساسية لاقتصاد القدس في نهاية القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي، على الرغم من أن المدينة اشتُهرت بالحج، لا على أنها مركز لصناعة المنسوجات. فهناك ٤٠ حِرْفيًّا عملوا في صناعة النسيج في العينة، معظمهم من النساجين، ونسبتهم ٢٢٪ من جميع الرجال، ما يشكل أكثر من نصف العدد الإجمالي للحرفيين. ومعظم الرجال كانوا تجارًا، وهناك ١٠٪ من الرجال، كانوا يتعيشون من تجارة المنسوجات أو القطن الخام. وبالمقارنة، كان العدد الإجمالي للأشخاص الذين عملوا مباشرة مع الزائرين المتدفقين إلى المدينة، بما في ذلك هؤلاء الذين تعيَّشوا من بيع التمائم والعاديات، أو من خلال تقديم خدمات الترجمة، لا يضيف إلا

---

125 Haram document no. 163, ونشرت في: العسلي، وثائق، ١: ٢٦٧

126 Haram document no. 288, ونشرت في: العسلي، وثائق، ٢: ١٣٥

ما يمكننا وصفه بأنه أقلية صغيرة[١٢٧].

عندما نعتبر النساء جزءًا من الاقتصاد الحضري، فإن عدد الأشخاص العاملين في صناعة الغزل والنسيج يتضاعف ثلاث مرات. فقد شكلت النساء غالبية القوى العاملة في الصناعة، حيث شكلت العمالة غير الماهرة في المراحل المبكرة من الإنتاج. فالحلج ربما تم في الريف، ومن ثم / وصل القطن إلى المراكز الحضرية محلوجًا وغُزِلَ من قبل النساء[١٢٨]. ونجد في «وثائق الحرم القدسي» أكثر من ثلاث غزّالات من النساء مقابل رجل واحد نسّاج، وهذا المعدل، على الأرجح، أقل من أن يوصف بالواقعية. فضلًا عن أن الأدلة من وثائق جرد التركات لا تسمح لنا بتمييز الغزّالات عن المُطرِّزات. لكن في صناعة النسيج المعاصرة في أوروبا، والتي كانت في مستوى تقني مقارب، تَطلَّب عملُ نَسّاج واحد جهودَ خمسة عشر غزّالًا لإمداده بالخيوط[١٢٩]. ويبدو ٤٨

127 Lutfi, *al-Quds*, 293, 304.

١٢٨ وفقًا للرحالة الألماني فون هارف von Harff، الذي زار فلسطين بعد قرن من التاريخ المذكور، فإن حَلج القطن الخام وإعداده قد تم في القرى. استشهد به:

Carl J. Lamm, *Cotton in Mediaeval Textiles of the Near East* [Paris: P. Geuthner, 1937], 233.

129 Claudia Opitz, "Life in the Late Middle Ages," in Georges Duby and Michelle Perrot (eds.), *A History of Women in the West* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1992), vol. II: *Silences of the Middle Ages*, 304.

ثمة دراسة أخرى حددت عدد الحلاجين والغزالين اللازمين لإمداد نسّاج واحد بالخيط بعشرين فردًا. انظر:

M. Wiesner, "Spinsters and Seamstresses: Women in Cloth and =

أن العديد من النساء، وربما أغلبهن، انخرطن في شكل من أشكال العمل في صناعة النسيج أواخر القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي بالقدس. فوفقًا لوثائق جرد التركات فإن ١٠٥ نساء من أصل ٢٧١، أي ما نسبته ٣٩٪ من العينة ارتبطن بنوع معين من أنواع الأعمال ذات العائد، باستثناء الدخل المتأتي من الإيجارات أو الفائدة على القروض.

وفي حين أقبلت المرأة العَزْباء على العمل في صناعة النسيج في القدس، فقد وجدت المأوى في رُبط المدينة؛ فتخبرنا «وثائق الحرم القدسي» عن ٩ نساء عزباوات من اللائي عشن ومتن في ٦ أربطة مختلفة في المدينة[١٣٠]. استوعبت هذه الرُّبط في المقام الأول النساء العزباوات، على الرغم من أنها أذنت أيضًا بإقامة المرأة المتزوجة وحتى بإقامة الذكور. فأكثر من ثلاث عزباوات عِشْن في الخان[١٣١]، واثنتان في الزوايا (على الرغم من أن معظم سكان الزوايا كانوا، كما هو متوقع، من الرجال العزاب). ولا ذكر لرُبط النساء بالقدس في المصادر الأدبية. وبدون «وثائق الحرم القدسي» ما كنا لنعرف شيئًا يذكر عن مروءة السيدة القاهرية فاطمة بنت محمد التي وقفت جزءًا من بيتها لصالح الفقيرات المغربيات المسنّات في ٢٥ من ربيع الأول ٧٤٧هـ (١٧ يوليو ١٣٤٦م) على

= Clothing Production," in Margaret W. Ferguson, Maureen Quilligan and Nancy J. Vickers [eds.], *Rewriting the Renaissance: The Discourses of Sexual Difference in Early Modern Europe* [Chicago: University of Chicago Press, 1986], 194.

130 Lutfi, *al-Quds*, 252–55.

مع ملاحظة أن وثائق جرد الملكية تمدنا ببيانات جزئية فحسب فيما يتعلق بمحل الإقامة.

١٣١ مصطلح الخان قد يكون اختصارًا للخانقاه. (أنا مدين بهذا الرأي إلى باقي تازجان .(Baki Tezcan

سبيل المثال. وليس من قبيل المصادفة أن يجاور المبنى زاوية المغربي للرجال[١٣٢].

ويمكن للمرء هنا أن يفترض أن المؤرخين لم يعنوا إلا بذكر ربط النساء الكبيرة بالقاهرة ودمشق، في حين أعرضوا عن ذكر العديد من الرُّبط الصغيرة التي وقفها أشخاص أقل شأنًا.

تخبرنا «وثائق الحرم القدسي» أيضًا أن بعض الساكنات في هذه المؤسسات عملن في إنتاج المنسوجات. فهناك ٦ من النساء المقيمات في الربط، والزوايا والخانات بالقدس يمكن تصنيفهن على أنهن غزّالات من خلال الأدوات أو المواد الخام الواردة في وثائق جرد تركاتهن.

كما هو الحال في القاهرة ودمشق، كان انتشار الرُّبط في القدس، في المقام الأول، مظهرًا من مظاهر مشاركة المرأة في حركة التصوف والزهد في ذلك الوقت، ولكن هذه المؤسسات شُيِّدت لاستيعاب النمو في أعداد النساء العزباوات، اللاتي اعتمدن على ذلك التوسع في إنتاج المنسوجات في توفير سبل العيش لهن. وتجدر الإشارة إلى أن المنازل الدينية للإناث قدمت حل المأوى لأقلية صغيرة فقط من النساء غير المتزوجات، أي إن الأغلبية لم / تعش في رُبط أو في أي مؤسسة عامة أخرى. فعلى الأقل هناك ٧ نساء عزباوات استأجرن غرفًا في منازل تعود ملكيتها لعائلات أخرى، وغيرهن كثيرات ممن عشن في أرباع. ومن ثم عرف المجتمع الحضري نسبة كبيرة من النساء العائلات للأسر، وجرى النظر إلى عمل المرأة نظير أجر بوصفه أمرًا طبيعيًا. والتمس عدد كبير من النساء العزباوات، أواخر القرن الثامن الهجري/ الرابع

49

132 Haram document no. 833, ونشرت في: العسلي، وثائق، ١: ٢٣٥

عشر الميلادي، بالقدس، الخلاص الروحي من خلال الحج والتصوف، بيد أن العمل في صناعة الغزل والنسيج هو الذي كان يقيم أودهن.

ومن المحتمل أن بعض النساء الفقيرات هاجرن إلى القُدس من الريف بحثًا عن عمل. فنحن لا نعرف ما إذا كانت الأجور التي كانت الغزّالات تتلقاها نظير عملهن جعلتهن مستقلات اقتصاديًا. لكن انطلاقًا من وثائق جرد التركات الخاصة بهن، يمكننا القول: إن أكثرهن كن يُعانين الفقر المدقع. وبالتأكيد كان لدى الرجال فرص أفضل لكسب العيش اعتمادًا على الذات. وبعض هؤلاء المهاجرات عمِلن على الأرجح غزّالات لبعض الوقت، ومتسوِّلات لبعض الوقت، ومجاورات لبعض الوقت أيضًا. ولكن، بما أنَّ أعدادًا متزايدة من النساء جئن إلى المدينة بالفعل، فإنه من المعقول جدًّا أنهن أردن الفرار من شيء أسوأ. ومن ثم فقد عرضت القدس عليهن مجاورة المقدسات مع وعد بحسن الجزاء في الآخرة، ولكنها عرضت عليهن في الوقت ذاته فرصًا للعمل كغزّالات. وربما، على الأقل من هذا الجانب، لم تكن القدس مكانًا فريدًا من نوعه.

كانت النساء العاملات موضوعَ ما لا يقل عن ثلاثة أعمال أدبية مثيرة للاهتمام دُوِّنت خلال النصف الثاني من القرن التاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادي. فقد صنَّف ابن طولون رسالة جمع فيها الآثار حول الغزالات، سمّاها «قطف الزهرات فيما قيل في الغزالات»[١٣٣]. كما ألف الأديب القاهري شهاب الدين الحجازي الخزرجي (المتوفى ٨٧٥هـ/ ١٤٧١م)، مجموعًا في الحكم

١٣٣ ثمة نسخة من هذه الرسالة في فهرست المكتبة التيمورية، لكنني لم أتمكن من مطالعتها. انظر: ابن طولون، الفلك المشحون في أحوال محمد بن طولون، تحقيق: محمد خير رمضان يوسف، (بيروت، دار ابن حزم، ١٩٩٦)، ١٤٢.

المتعلقة مباشرة بأنواع مختلفة من النساء، بما في ذلك الغزالات والحائكات وغيرهن من النساء ذوات المهن[١٣٤]. أما ابن المبرد الدمشقي (المتوفى ٩٠٩هـ/ ١٥٠٣م) فقد جمع مختارات من الآثار والحكايات عن النساء، معظمها في مدح النساء اللائي يعملن بالمغزل[١٣٥]. وهو يحكي لنا أيضًا عن محظيته «بُلبل» التي تغزل نظير الأجر، وتتصدق ببعضه[١٣٦].

الأثرُ الأول في عمل ابن المبرد: «عَوّدُوا نساءَكم المغزل، فإنه أزْيَن لهن وأرْزَن»[١٣٧]، وهو حديث يُعْزى إلى النبي، وورد ذكره في المصادر الإسلامية

١٣٤ شهاب الدين الحجازي الخزرجي (المتوفى ٨٧٥هـ/ ١٤٧١م) الكنس الجواري في الحسان من الجواري، تحقيق: رحاب عكاوي، (بيروت، دار الحرف العربي، ١٩٩٨).

١٣٥ جمال الدين يوسف بن المبرد، أخبار النساء، المسمى الرسا للصالحات من النسا، تحقيق: ماهر محمد عبد القادر (حمص، دار المعارف، ١٩٩٣).

١٣٦ نفسه، ١٦ -١٧ (مقدمة المحقق).

١٣٧ الحديث بنصه كما جاء عند ابن المبرد الذي عزاه إلى فوائد أبي القاسم تمام بن محمد ابن عبد الله بن جعفر بن عبد الله بن الجنيد البجلي الرازي الدمشقي (المتوفى ٤١٤هـ/ ١٠٢٣م) المعروف بـ«فوائد تمام»، تحقيق: حمدي عبد المجيد السلفي، (الرياض، مكتبة الرشيد، ١٤١٢هـ) ٢: ٤٩. وأنكر المحقق هذا الحديث قائلًا: إنه لم يره إلا عند المؤلف. وأورد البيهقي حديثًا آخر منسوبًا إلى عائشة ﵂ أنها قالت: «قَالَ رَسُولُ الله ﷺ: «لَا تُنْزِلُوهُنَّ الْغُرَفَ، وَلَا تُعَلِّمُوهُنَّ الْكِتَابَةَ [يَعْنِي النِّسَاءَ] وَعَلِّمُوهُنَّ الْغَزْلَ وَسُورَةَ النُّورِ» أبو بكر البيهقي، شعب الإيمان، تحقيق: عبد العلي عبد الحميد حامد؛ مختار أحمد الندوي، (الرياض، مكتبة الرشيد، ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٣م) ٤: ٩٠. ونقل الخطيب البغدادي عن محمد بن زياد عن ميمون بن مهران بسنده عن ابن عباس، قال: قال رسول الله ﷺ: «زَيِّنُوا مجالس نِسَائكُم بالمِغْزَل». ووصف الخطيب البغدادي محمد بن زياد هذا بأنه متروك الحديث كذاب. الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، تحقيق: بشار عواد معروف، (بيروت، دار الغرب الإسلامي، ٢٠٠٢) ٣: ١٩٦. (المترجم).

المبكرة[١٣٨]. كما أن ما تضمنه الكتاب من المقتطفات الأدبية التي تعود إلى أواخر القرن التاسع عشر/ الخامس عشر تعد شهادة على جوانب الاستمرارية لعمل المرأة في المناطق الحضرية في الإسلام إبان العصور الوسطى. ومن ثم ظلت مجموعة المهن النسائية مستقرةً على نحو ملحوظ. فطوال العصور الوسطى الإسلامية، قسّمت صناعة الغزل والنسيج، إلى حد كبير، على طول الخطوط الجنوسية، فبينما غزلت النساء، نسج الرجال. وبالمثل، وعلى الرغم من ذكورية المثل العليا للمجتمع، غَصَّت مدن الشرق الأدنى في العصور الوسطى دائمًا بنسبة كبيرة من النساء العزباوات. ففي القوائم الخيرية للجالية اليهودية بوثائق الجنيزا، التي يعود تاريخها إلى بداية القرن الرابع الهجري/ الحادي عشر الميلادي، بلغت نسبة النساء العائلات للأسر نحو الثلث من مجموع مائة ونيف، شكلوا قوام المستفيدين من الصدقات[١٣٩]. / ٥٠ وبعد مرور أكثر من أربعة قرونٍ، في القرن التاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادي، تُظهر قائمة أخرى لقاطني أحد المنازل رئاسة امرأة قاهرية لأقلية كبيرة تتكون من خمسين أسرة كانت تقطن في ذلك المبنى[١٤٠].

وقد كانت فرص نجاح هؤلاء النساء، اللائي اضطررن إلى العيش اعتمادًا على أنفسهن، أو اخترن أن يفعلن ذلك بإرادتهن، منخفضة في العادة، وإن كن أفضل حالًا، إلى حد ما، في بعض الفترات. وأعتقدُ أن التوسع في صناعة الغزل والنسيج خلال القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي قد عمل على زيادة الطلب على الغزّالات والمطرِّزات. ومن ثم عملت معظم

١٣٨ نفسه ٤٥.

139 Goitein, *A Mediterranean Society*, vol. III, 62–65.

140 Sabra, *Poverty*, 104.

النساء في المنازل، وأقبلن على العمل، سواء كن متزوجات أو عزباوات. لكن زيادة فرص العمل سمحت لمزيد من النساء بالاستقلال الاقتصادي، ومن هنا فإن مزيدًا من النساء بقين عزباوات لفترات طويلة. وكان هذا الاستقلال الاقتصادي واحدًا من العوامل التي وقفت وراء انتشار رُبط النساء وظهور أنماط جديدة من النساء الورعات. وهذا ما يفسر لنا أيضًا كيف عاش عدد كبير من النساء خارج إطار الزواج، فمجرد وجودهن شكل تحديًا للمثل الذكورية، خاصة ما يتعلق بتبعية المرأة الاقتصادية للرجل.

الفصل الثالث

التسييل المالي للنفقة الزوجية

٥١ / ميشولام الڤولتيري Meshullam of Volterra[1] تاجر يهودي إيطالي نافذ البصيرة، كان من بين هؤلاء الذين زاروا المقاطعات المملوكية عام ٨٦٦هـ/ ١٤٨١م. وقد دار في خَلَده أن الزواج في الشرق الأدنى لم يهيئ للمرأة شيئًا من الأمن الذي عرفته نظيرتها الأُوروبية المتزوجة. كما ظن أيضًا أن هذا هو السبب الكامن خلف ارتفاع معدلات الطلاق في المجتمع

---

١ ميشولام الڤولتيري Meshullam of Volterra رحالة إيطالي من أهل القرن التاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادي. ولد في فلورنسا وعاش فيها ، حيث كان والده مناحيم بن هارون فولتيرا Menahem ben Aaron Volterra يعمل في تجارة الأحجار الكريمة. ووفقًا لأبراهام بورتاليون Abraham Portaleone، كتب فولتيرا كتابًا عن المجوهرات والأحجار الكريمة. وفي عام ٨٨٦هـ/ ١٤٨١م قام ميشولام برحلة إلى الشرق بغرض التجارة، فزار رودس، ثم الإسكندرية، حيث أدرك هناك ستين عائلة يهودية. وذكر أنه رأى مخطوطة رائعة من العهد القديم بالعبرية، ادعى مالكوها أنها كُتِبَت قبل عصر عِزْرا الكاتب! ومن الإسكندرية رحل إلى القاهرة، حيث مَكَثَ بعض الوقت ريثما يتمكن من شراء بعض المجوهرات والحلي والأحجار الكريمة.

واصل فولتيرا طريقه إلى القدس، حيث أدرك هناك ٢٥٠ عائلة يهودية. ومرض هناك مرضًا أشرف فيه على الموت. ثم ما لبث أن تعافى فواصل طريقه إلى يافا ثم إلى دمشق ثم إلى جزيرة كريت، حيث غرقت السفينة التي كانت تقله، ونجا من الموت بأعجوبة. وعاد أخيرًا إلى البندقية سالمًا ببدنه دون ماله. ودَوَّن تفاصيل رحلته، التي ظلت مخطوطة في لاورينتيانا Laurentiana حيث تعرف عليها Luncz ونشرها في كتابه «القدس» (ص ١٦٦-٢١٩). لمزيد من التفاصيل انظر:

Encyclopedia *of Jews in the Islamic World*, Executive Editor: Norman A. Stillman, (Liden, Brill press, 2010), *art of "Volterra*; Norman A. Stillman. *The Jews of Arab Lands*, Jewish Publication Society, 1979, p74. (المترجم).

المملوكي. وقد كتب ميشولام، إبان إقامته في القدس، قائلًا:

«تختلف عادات المسلمين وتقاليدهم عن جميع البشر... فالرجال يدفعون الصداق للمرأة. ومن اليوم الأول للزواج يلتزم الرجل بإطعام زوجته فحسب، أما كسوتها، وسائر احتياجاتها الأخرى التي قد تطلبها، فينبغي عليها أن تدبرها بنفسها... فالزوجة مُلزمة بأن تنفق على إطعام وكسوة أبنائها وبناتها. لذا، فالنساء هناك عاهرات بالكلية[٢]. وعندما لا ترغب المرأة في الحياة مجددًا مع زوجها فبمقدورها الذهاب إلى النائب Niepo [أي نائب الحاكم] في المدينة، لتدعي أمامه أن زوجها لا يطعمها. ودرجت عادة الحكام على تصديقها، عندئذ ينبغي على الزوج أن يطلق زوجته. والطلاق عند المسلمين كما عند اليهود؛ إذ إن سائر رجال اليهود ونساءهم وأطفالهم، وكذلك نظراؤهم من المسلمين، لديهم تلك العادات نفسها... وهذه العادات والتقاليد منتشرة في كل أرجاء مملكة السلطان، ليس في القدس وحدها... إنهم جميعًا في ذلك على حدٍّ سواء»[٣].

---

٢ نص ميشولام حرفيا: *zōnōtmfūrsamōt*.

3 Adler (ed.), *Jewish Travelers*, 194–95; Meshūllam of Volterra, *Massa 'Meshūllam mi-Volterra be-Erets Yisra'el (1481)*, ed. Avraham Ya'arī (Jerusalem: Mosad Byalik, 1948), 75–76. =

ووفقًا لميشولام، كان الأزواج يُعْفَوْن من النفقة بأية طريقة كانت ما عدا الطعام. فالزوجات دفعن لقاء كسوتهن من أرباحهن المستقلة، وتحملن حتى مسئولية النفقة على أطفالهن. ومن ثم خلص ميشولام، مشمئزًّا، إلى أن أزواج الشرق الأدنى (اليهود والمسلمون على حد سواء) كانوا على النقيض من الرجال الإيطاليين، يتركون زوجاتهم يحصلن على الطلاق بأنفسهن. بيد أن اشمئزاز ميشولام شابه الإعجابُ بقدرة الزوجات على تطليق أنفسهن على أساس انعدام النفقة. ويظهر لنا اشمئزازه من الطلاق على هذا النحو، وكم كان هذا التاجر اليهودي نتاجًا لمجتمع فلورنسا أواخر العصور الوسطى. إلا أن وصفه، فيما يخص دعاوى الزوجات للحصول على الطلاق من المحكمة على قاعدة عدم الرعاية، تكرر بعد خمس عشرة سنة على لسان الرحالة الألماني فون هارف von Harff[٤]. ووفقًا لتقرير هارف، / فإن المرأة إذا اشتكت من ٥٢

= وكتب ميشولام شيئًا مشابهًا، حين مرَّ بالإسكندرية إبان زيارته، قائلًا: «عندما يتزوج الرجل بامرأة يعطيها صداقها، ومن الآن فصاعدا يلتزم بتغذيتها، ومن ثم فليس عليه إلا طعامها وشرابها. وليس عليه كسوتها؛ إذ ينبغي عليها أن تكسو نفسها من مالها الخاص، وكذلك عندما تعول أطفالًا، فعليها أيضًا أن تطعمهم من جيبها». انظر:

Adler [ed.], *Jewish Travelers*, 159; Meshûllam of Volterra, *Massa'*, 46.

٤ أرنولد فون هارف Arnold Von Harff (١٤٧١-١٥٠٥م) رحالة ألماني ولد في قلعة هارف Harff بالقرب من كولونيا Kologne. سافر إلى الشرق بغرض الحج. فزار رشيد عام ٩٠٢هـ/١٤٩٦م، وأبحر منها إلى القاهرة عن طريق النيل، واستفاض في وصف فيضان النيل ومواعيده، والمحاصيل المصرية ومواسمها، وقابل السلطان قايتباي في القاهرة، ووصف قلعة الجبل وأبوابها، وهيئة السلطان، وذكر أعداد المسيحيين واليهود في القاهرة، وأسوق الطعام. ثم غادر مصر إلى بيت المقدس عبر صحراء سيناء، فاجتاز بدير سانت كاترين، ورسم هناك صورًا =

أن زوجها لم ينفق عليها النفقة الواجبة، فإن القاضي ربما يأمر بجلد الزوج، كما يسمح لها بالطلاق منه، في حين يحق لها أن تأخذ متاعها الذي جلبته معها عند الزواج[٥].

فهل جلب الزواج للمرأة أمنها المالي؟ الفرضية السائدة في الشريعة الإسلامية هي الجواب بالإيجاب. فقد تخيل الفقهاء الزوج، في الزواج الصحيح، قيّما يجب عليه، بمقتضى الحال، أن يأخذ على عاتقه نوعين من الالتزامات المالية: هدية الزواج أو «الصداق»، والدعم المادي للحياة الزوجية أو «النفقة». وعلى الرغم من أن الفصول المتعلقة بالصداق والنفقة في كتب الفقه تميل إلى التوسع بشكل كبير، فإنه لم يكن هناك سوى عدد قليل من

= توضيحية للملابس في العصر المملوكي الخاصة بالنساء والرجال وفقا للطبقات والديانات، كما أسهب في وصف سطوة العربان في الصحراء.ثم واصل السفر إلى بيت المقدس وبيت لحم، ولم يترك مزارًا مسيحيًّا مقدسًا لم يزره. ثم سافر إلى أنطاكية، ومنها إلى الأناضول مارًّا ببورصة ومنها إلى أضنه ثم إستانبول. ثم عاد إلى دياره عام ٩٠٥هـ/ ١٤٩٩م، حيث توفي عام ٩١١هـ/ ١٥٠٥م.عنه وعن رحلته انظر:

Thomas Philipp, Ulrich Haarmann, *The Mamluks in Egyptian Politics and Society*. (London, Cambridge University Press 1998) 55-56.; Albrecht Classen, *Constructed Space in the Late Middle Ages: Arnold von Harff's Incidental Discovery of a New Paradigm of Urban Space in Cairo*, German Studies Review, Vol. 33, No. 2 (May 2010), pp. 375-388. (المترجم).

5 Arnold von Harff, *The Pilgrimage of the Knight Arnold von Harff*, trans. M. Letts (London: Hakluyt, 1946), 112. وانظر تصريحات مماثلة عند Francesco Suriano, *Treatise on the Holy Land*, trans. T. Bellorini and E. Hoade (Jerusalem: Franciscan Press, 1949), 204.

المتطلبات الأساسية. ووفقًا لغالبية المذاهب، فليس ثمة حدود دنيا أو قصوى للصداق، كما لا تدعو الضرورة إلى دفع الصداق كاملًا قبل حلِّ عقدة النكاح؛ إما بالموت، وإما بالطلاق. أما النفقة فتتانسب طرديًّا مع حاجات الزوجة (وكذلك قد تتناسب أحيانًا مع قدرة الزوج المالية). بساطة هذا التشريع أخفت خلفها تشكيلة واسعة من الترتيبات الواقعية في الحياة العملية، والحق أن طبيعة الزواج في العصر المملوكي توقفت، إلى حدٍّ كبير، على التطبيق الفعلي وإنفاذ تلك الالتزامات. ولا سيما أن كثيرًا منها قد توقف على حجم المبلغ الذي تعهد الزوج بأن يدفعه لزوجته، وتوقيت الدفع أو النفقة، وشكلها، سواء كان نقدًا أو عينًا.

وينبغي، وفقًا للمثل الذكورية والمتعلقة بالحياة الزوجية المنسجمة، التي اعتنقها كثير من الفقهاء في العصر المملوكي، أن تشكل الأسرة وحدة اقتصادية واحدة غير قابلة للتجزئة، فلا ينبغي إفساد الزواج عن طريق المعاملات النقدية التي تجري خارج المنزل. ومن ثم يجب على الأزواج توفير الغذاء والكساء لزوجاتهم، ولا يجب عليهم منحهن المال. وقد ساوى ابن قيم الجوزية (المتوفى ٧٥١هـ/ ١٣٥٠م)، ذلك الفقيه الحنبلي الدمشقي من القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي، بين النفقة على الزوجات والنفقة على العبيد. فالعبودية، بدلًا من أن تكون عادةً وضيعةً، غدت أنموذجًا ذكوريًّا مثاليًّا، فالعهد بين السيد وعبده هو عينه المبدأ الذي نظم سلك النخبة العسكرية ذاتها. ووفقًا لابن القيم، كانت قوة هذا العهد تعود، جزئيًّا، إلى انعدام وجود أية علاقة مالية. فالعبيد لا يمكنهم اكتساب الأجور؛ وربما أمكنهم الحصول على المال، بيد أن السيد كان هو صاحب الحق في هذا المال في الأخير. وكان غياب الأجور هو الدرع الذي يحفظ الولاء المتبادل والحب

المفترض بين السيد وعبده من تقلبات السوق الاقتصادي التمييزي غير المنسجم[٦]. ومن الناحية المثالية، ينسحب المبدأ نفسه على العلاقات بين الزوج والزوجة: «وقد سوَّى النبى ﷺ بين نفقة الزوجات، ونفقة المماليك، وجعل المرأة عانيةً عند الزوج، والعاني: هو الأسير، وهو نوع من الرِّق، فقال فى المرأة: «تطعمها مما تأكل، وتكسوها مما تلبس»، وكذلك قال في الرقيق سواء»[٧].

ومع ذلك، مثَّل ابن القيم رد فعل على الحقائق الاجتماعية التي كانت، وعلى نحو متزايد، قد نحّت جانبًا هذا المثل الأعلى الذكوري. فخلال القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي، ومعظم / القرن التاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادي، ربط الأزواج والزوجات جوانب متنوعة من علاقاتهم بقيم مالية. كان هذا «التسييل المالي للنفقة الزوجية» monetization of marriage تحولًا قادته الزوجات، إلى حد كبير، حينما سعين إلى الحصول على المدفوعات من الصداق والنفقة خلال فترة زواجهن، بدلًا من انتظار انفصام عرى الزوجية. ففي حين تسلمت زوجات القرون الأولى دفعة مقدمة من

٥٣

٦ عن هذا التمييز انظر:

I. Lapidus, "The Grain Economy of Mamluk Egypt," *JESHO* 12 (1969), 2; B. Shoshan, "Grain Riots and the 'Moral Economy': Cairo, 1350–1517," *Journal of Interdisciplinary History* 10 (1980), 459.

ويفضل صبرة Sabra مصطلح «الاقتصاد الخراجي tributary economy» الذي يشير إلى تمويل الريف السخي للمجتمع الحضري عبر استخلاص فائض الحاصلات الزراعية من الفلاحين (*Poverty*, 134–36).

٧ ابن قيم الجوزية: إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان، تحقيق محمد حامد الفقي، ٢مج، (القاهرة، مطبعة البابي الحلبي، ١٩٣٩) ٢: ٦٠.

الصداق قبل الدخول، مع جزء مؤخر لا يجري دفعه إلا بعد انفصام عُرى الزوجية، فإن العديد من الزوجات في العصر المملوكي اكتسبن الحق في المطالبة بمؤخر الصداق متى رغبن في ذلك. كما أن بعضهن طالبن، أيضًا، بدفع النفقة المستحقة لهن من قبل أزواجهن نقدًا وليس عينًا، وذلك في شكل مصروف يومي أو سنوي. كما أن أكثر التزامات الأزواج كانت قد اكتسبت قيمة نقدية، ومن ثم حصلت زوجاتهم على قواعد إضافية مكنتهن من الحصول على الطلاق القضائي. لقد واجه مبدأ الحكم الذاتي للأسرة وتلك التراتبية الهرمية الأسرية تحديًا كبيرًا من خلال إقحام العقود النقدية النموذجية من السوق في الحياة العائلية، وكان هذا التسييل المالي للنفقة الزوجية عاملا رئيسًا في تحديد معدلات وأنماط الطلاق في المجتمع المملوكي.

الصداق:

تمثلت المهمة الرئيسة لعقد الزواج، بصرف النظر عن إثبات شهادة الشهود على صحة الزواج، في تسجيل الصداق الذي تعهد به الزوجُ عند الزواج. ولم يكن صداق الزوج محددًا بقيمة نقدية ما[٨]. كما انقسم إلى دفعتين، إحداهما مقدمة، والأخرى مؤجلة، وغالبًا ما كانت الدفعة المقدمة أقل من المؤجلة[٩]. وقبل العصر المملوكي، كان مؤخر الصداق يحدد عادة بعدد معين

---

٨ ثمّ مثال واحد فحسب في الأدبيات الشرعية على صداق قوامه حصة في بيت. ابن الصلاح، فتاوى ٤٣٧ (رقم ٣٨٦). وأحد مؤلفي كتب الوثائق والشروط يذكر احتمالات أن يتكون الصداق من عبد، أو خاتم، أو سيف، أو عقار، أو نسيج. انظر: الأسيوطي، جواهر العقود، ٢: ٥٢.

٩ هذا ينسحب أيضًا على عقود الزواج اليهودية. انظر: Goitein, *A Mediterranean Society*, vol. III, 122. وعن توزيع الصداق في الزيجات =

من السنوات. وعلى سبيل المثال، كان بوسع الزوج التعهد بدفع مؤخر الصداق بعد خمس أو ثماني أو عشر سنوات[١٠]. ولكن بحلول القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي أضحى من الشائع تقسيم المؤخر إلى عدة أقساط سنوية[١١]. وبدلًا من ذلك أيضًا، عُين مؤخر الصداق في بعض عقود الزواج المملوكية بوصفه دَيْنًا واجب السداد، يستحق الدفع بمجرد الطلب. هذه الطرق الثلاث للدفع: مقدم الصداق، والأقساط السنوية، والدَّين واجب السداد، تظهر معًا في توليفات مختلفة[١٢]. ومن ثم كان كل عقد زواج مختلفًا عن الآخر، طالما كان لأطراف العقد حرية اختيار طرق السداد.

٥٤ / وعلى الرغم من التسجيل الدقيق للصداق في عقود الزواج، فإن تلك الالتزامات المنصوص عليها لم تكن لتتوافق، عادة، مع المبلغ الحقيقي الذي دفعه الزوج بالفعل. ويعزى السبب في هذا، جزئيًا، إلى أن عقود الزواج اعتبرت وسيلة من وسائل التعبير عن المركز الاجتماعي. فبين ذوي الثراء

= السلطانية انظر: أحمد عبد الرازق، عقدا نكاح، ٧٦.

10 Y. Rapoport, "Matrimonial Gifts in Early Islamic Egypt," *ILS* 7/1 (2000), 1–37.

١١ يأتي أقدم ذكر لتقسيم الصداق على أقساط من عقد زواج مصري مؤرخ بعام ٥٩٨هـ/ ١٢٠٢م. ويختلف عدد الأقساط السنوية إلى حد كبير، وهي تغطي حوالي ١٥ عامًا. وعن التقسيم على أقساط شهرية من وثيقة قياسية انظر: الأسيوطي، جواهر العقود، ٢: ٩٣.

١٢ سمح واضعو كتب الوثائق والشروط لأطراف العقد بالاختيار بين دفع الصداق عند الزواج أو بالتعبير المعاصر «مقبُوض معجل»، أو دفعه على أقساط أو بالتعبير المعاصر «منجّم مقسّط» أو كدين يدفع عند الطلب، أو بالتعبير المعاصر (حالّ). انظر: الجرواني، مواهب، ورقة ٧٦ظ؛ الأسيوطي، جواهر العقود، ٢: ٦٢.

الفاحش، شاعت كتابة عقود الزواج على الحرير[١٣]، أو إنشاء ديباجة للعقد مكتوبة بلغة راقية، مُمَجِّدةً فضائل الزوج وعروسه[١٤]. وثمة طريقة أخرى لتعزيز الوضع الاجتماعي للمرء من خلال عقد الزواج، تلخصت في المبالغة في قيمة الصداق؛ فعادة ما كان مبلغ الصداق المكتوب والمعلن على الملأ أكثر من المبلغ الفعلي الذي تعهد الزوج بدفعه في اتفاق خاص غير رسمي. حيث وثَّقت أوراق الجنيزا ممارسة مضاعفة القيمة الفعلية للصداق على نحو جيد[١٥]، كما شاعت الممارسة نفسها بين الأغلبية المسلمة؛ إذ استُفتي الفقيه

---

١٣ انظر:

Yusuf Rāgib, "Un contrat de mariagesursoied'Egypte fatimide ," *AI* 16 (1980), 31–37.

وقد حرم بعض الفقهاء كالنووي الشافعي (المتوفى ٦٧٦هـ/١٢٧٧م) هذه الممارسة. انظر: يحيى بن شرف النووي، فتاوى الإمام النووي المسمى بالمسائل المنثورة (بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٨٢)، برقم ٢٢٤. وعن موقف أكثر تساهلًا، انظر: تاج الدين السبكي، معيد النعم، ٦١.

١٤ انظر:

G. Guellil, *Damaszener Akten des 8/14. Jahrhundertsnach at-Tarsusis* Kitāb al-I'lām. *Eine Studie zum arabischen Justizwesen* (Bamberg: Aku, 1985), 223–31;

الصفدي، أعيان، ٥: ٢٦٠؛ القلقشندي، صبح الأعشى، ١٤: ٣٠٠-٢١؛ الأسيوطي، جواهر العقود، ٢: ٥٣-٨٢. ومن بين عقود الزواج المحفوظة، اقتصر استهلال العقد بديباجة على عقود زواج النخبة العسكرية فحسب. انظر: سعاد ماهر، عقود الزواج، ووثائق الحرم، برقم ٤٧.

١٥ تنص عقود الخطبة والزواج في وثائق الجنيزا أحيانًا على أن الصداق المدون بها هو قيمة مبالغ فيها. انظر:

Goitein, *A Mediterranean Society*, vol. III, 126–27; Ashtor-Strauss, *Tōldōt*, vol. III, 44–45.

الدمشقي ابن الصلاح في مسألة تتعلق بكيفية التعامل مع عقد زواج كان الصداق المنصوص عليه فيه ضعف القيمة المتفق عليها سابقًا في الاتفاق الخاص[١٦]. كما انتقد ابن تيمية تلك العائلات التي ضاعفت مبلغ الصداق رياءً وفخرًا، في غياب النية الصادقة لدفع ذلك الصداق المبالغ فيه لمن يُطالب بذلك[١٧].

وبسبب الصداق رُسمت علامات، اصْطُنِعت خصيصًا للتعبير عن الدينار الذهبي، وضعها حتى أولئك الناس الذين لم يمتلكوا، يومًا، قطعة من الذهب في أيديهم. ومن ثم فبينما حدد مبلغ الصداق بالذهب، في معظم عقود الزواج، كانت العملة الرئيسة المتداولة هنا هي الدراهم الفضية. ففي «وثائق الحرم القدسي الشريف» لم تجر المعاملات في عقود الزواج عمليًّا إلا بالدينار. أما جميع الوثائق الأخرى، تقريبًا، فقد حددت المبالغ وجرت المعاملة فيها بالدرهم[١٨]. والأمر نفسه ينسحب على عقود الزواج اليهودية من وثائق الجنيزا[١٩]. وقد أوضح الفقيه الدمشقي تاج الدين الفزاري

١٦ قضى ابن الصلاح بأن الاتفاق الأصلي الخاص ملزم (فتاوى ابن الصلاح، ٦٥٥، [رقم ٩٣٠]). وفي مسألة أخرى سئل عن زوج تعهد بصداق قدره ١٠٠٠ درهم على الرغم من أن الأطراف المعنية كانوا على علم بعدم قدرته على دفع مثل هذا المبلغ (نفسه، ٤٢٥-٢٦ [رقم ٣٦٢]).

١٧ ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٣٢، ١٩٢-٩٥-٩٩. وانظر أيضًا: ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، ٤ مج، (بيروت، دار الجيل ١٩٩٤)، ٣: ٩١-٩٢.

18 Lutfi, *al-Quds*, 285–86.

١٩ كُتب سعر الصرف السائد بين الذهب والفضة وقت كتابة العقد في عقود الزواج اليهودية بوثائق الجنيزا في القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي أسفل =

(المتوفى٦٩٠هـ/ ١٢٩١م) أن الناس ما اعتادوا على كتابة مبالغ الصداق بالدينار إلا للتجمل. في حين تداولوا المبلغ الفعلي بالدراهم الفضية بعد حساب سعر الصرف[٢٠]. ومن ثم تسببت هذه الممارسة في / صداع كبير للقضاة الذين حاولوا فرض الالتزامات المالية المنصوص عليها في عقود الزواج. وفي حالتين من الخلافات حول عقود الزواج التي كتبت في مدن الشام، أفتى ابن الصلاح بتحويل قيمة المبلغ المنصوص عليه في العقد في أسواق الصرافة[٢١]. واقتضى الأمر تدخل الدولة في القرن التاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادي، إذ وجدت أنه بات من الضروري ضبط نوع المسكوكات المذكورة في العقود؛ تجنبًا للإفراط في التقاضي[٢٢].

٥٥

وفضلًا عن ذلك، كان في حكم النادر جدًّا أن يدفع الأزواج الأقساط

= العقد وذلك كجزء لا يتجزأ منه. انظر:

Ashtor-Strauss, *Tōldōt*, vol. III, 91–93; Goitein, *A Mediterranean Society*, vol. III, 119–20, 451.

٢٠ الفزاري: فتاوى، ورقة ٨٨و، ٩٠ظ.

٢١ لاحظ ابن الصلاح، أيضًا، أن العادة جرت بكتابة الصداق بالدينار الذهبي في دمشق، بيد أنها كانت تدفع بالدرهم وفقًا لسعر الصرف السائد وقت كتابة العقد وليس عند الدفع. انظر: ابن الصلاح: فتاوى، ٤٣٣-٣٤ [أرقام ٣٧٩، ٣٨٠].

٢٢ في عام ٨٠٦هـ/ ١٤٠٣-٠٤م منع قاضي القضاة بالقاهرة الشهود المعدلين بالمدينة من تسجيل قيمة الصداق بالدينار أو الدرهم بسبب نقص الذهب والفضة. وبعد ثلاثين عامًا من ذلك التاريخ، وفي أعقاب نقص حاد في النحاس، ألغي المرسوم السابق واعتد بالذهب والفضة فحسب. المقريزي، السلوك، ٤: ٧٩٥. وقد اتخذ ابن حجر العسقلاني قرارًا يحظر فيه استخدام النقود النحاسية (الفلوس) عام ٨٣٢هـ/ ١٤٢٨-٢٩م. وقد بيّن أن المبالغ المنصوص عليها بالعملة النحاسية قد تصبح بلا معنى مع ندرة النحاس، ابن حجر: إنباء الغمر، ٣: ٤١٩.

السنوية المستحقة من الصداق في الوقت المحدد لها. وربما كان السبب في معظم الحالات هو تلك الفجوة الجسيمة بين الصداق المسجل في العقد والتطبيق العملي، والمثال الوحيد الذي بين أيدينا للالتزام بالدفع في الموعد المحدد يأتينا من عقد زواج كتب في وقت مبكر من القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي، وحتى في هذه الحالة فقد دفع الزوج المبلغ إلى والد الزوجة وليس للزوجة نفسها[٢٣]. وفي مسألة عرضت على ابن تيمية في بداية القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي، جاءت على النحو التالي: «صدَاق المرأة على زوجها تمرُّ عليه السُّنون المتوالية لا يمكنها مطالبته به لئلَّا يقع بينهما فرقةٌ؛ ثم إنها تتعوض عن صَداقها بعقار، أو يدفع إليها الصداقُ بعد مدةٍ من السنين»[٢٤]. في الظروف العادية كانت الأقساط السنوية للصداق تستحق فحسب بعد وفاة أحد الزوجين (كما كان الحال أيضًا بين جالية الجنيزا اليهودية). وقد تتنازل المرأة عند وفاتها قبل زوجها، أحيانًا، عن حقها في

23 A. Dietrich, "Einearabische Eheurkunde aus der Aiyūbidenzeit," in J. Fück (ed.), *Documenta Islamica Inedita* (Berlin: Akademie Verlag Berlin, 1952), 121–54.

وكان من المألوف أن تطالب البنات بأجزاء من تركة آبائهن الراحلين نظير صداقهن الذي قبضوه أثناء ولايتهم عليهن، ابن الصلاح، فتاوى، ٣٢٢، (رقم ١٩٩) ٤٣٢ (رقم ٣٧٥) ٤٩٣ (رقم ٤٨٠)؛ الأنصاري، إعلام، ١٢٠، ١٥-٣١٤.

٢٤ وقد استُفتي حول ما إذا كان الصداق الذي يدفع إلى المرأة في نهاية المطاف، أعليه زكاة عن السنوات الماضية أم لا، وأفتى ابن تيمية بأن الزكاة لا ينبغي أن تدفع في هذه الحال. مجموع الفتاوى، ٢٥: ٤٧؛ ابن تيمية، فتاوى النساء، ٦٠. وقد رأى الشافعية عقد الزكاة على الصداق المؤخر (الأنصاري، إعلام، ٢٥٧) بيد أني لم أجد أية إشارات لتحصيل مثل هذه الضريبة على الصداق.

مؤخر صداقها وهي على فراش الموت[٢٥]. وإلا فإن مؤخر صَداقها يقسم على الورثة بوصفه جزءًا من تركتها[٢٦]. وعندما يتوفى الزوج عن زوجته، جرت العادة أن يتم دفع مؤخر الصداق من تركته التي خلفها لورثته. وممارسة دفع مؤخر الصداق من تركات الأزواج المتوفين موثّقة على نحو جيد في «وثائق الحرم القدسي»[٢٧]. ولما كانت النساء، عادة، يعشن أكثر من أزواجهن، فغالبًا ما اتخذ الرجال خطوات لتأمين حقوق أراملهم مستقبلًا. / فتسويات ما قبل الوفاة من شأنها تجنيبُ الأرامل عناء الاضطرار إلى اللجوء للمحكمة، والتي غالبًا ما كانت إجراءاتها معقدة، كما كانت مكلفة للغاية، لأسباب ليس أقلها أن عددًا قليلا جدًّا من النساء كان بوسعهن قراءة عقود زواجهن، كما أنها تطلبت خدمات الشهود المعدلين، الذين دأبوا على مطالبتهن برسُوم كبيرة[٢٨]. ولذا كان خيار الأزواج الأول هو كتابة وصية للتأكيد على قيمة الصداق[٢٩]، أما الخيار الثاني فقد كان الدفع عند اقتراب الأجل. فحين اقترب موعد مغادرة عساكر الظاهر برقوق للقتال في عام ٧٩١هـ/ ١٣٨٩م[٣٠] شعر بعض الجنود

٥٦

25 Haram document no. 607, :ونشرت في Lutfi, *al-Quds*, 54–60.

٢٦ عندما توفيت أم تاركة أطفالًا صغارًا، فإنهم لم يتسلموا إرثهم في صداقها حتى وفاة والدهم. الأسيوطي، جواهر العقود، ٢: ٢٢٧. وعن قضية طالب فيها الأبناء البالغون بإرثهم في صداق والدتهم المتوفاة واستصفاء قيمته من تركة والدهم، انظر: ابن الصلاح، فتاوى، ٥٣٦ (رقم ٥٤٣).

27 Lutfi, *al-Quds*, 285, 289.

٢٨ ابن الحاج: المدخل، ٢: ١٦١-٦٢.

٢٩ عن الأمثلة انظر: السخاوي، الضوء، ٥: ٢٣٣؛ الأنصاري، إعلام ٢٠٥، ٢١١؛ *Goitein, A Mediterranean Society, vol. III, 251, 255.*

٣٠ للتفصيل عن وقائع الظاهر برقوق مع منطاش قائد جيوش المظفر حاجي انظر: ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة، ١١: ٣١٩ -٣٧٨. (المترجم).

بدنوِّ آجالهم، مما دفعهم إلى تسديد مؤخر الصداق لزوجاتهم[٣١].

كما فضل بعض الأزواج الأثرياء تسوية ما قبل الوفاة المسماة بـ«التعويض»، فتتسلم الزوجة بعض الملكيات، عادة ما تكون عقارًا، بدلًا من قيمة الصداق المؤخر المعينة نقدًا. وتشيعُ الإشارات لهذا النوع من التسويات في الأدبيات الشرعية[٣٢]. وهذه التسويات يمكن أن تتم أيضًا بعد وفاة الزوج، بين أرملته وسائر ورثته[٣٣]. والمثال على هذا النوع من تسويات ما قبل الوفاة يأتينا من عقد زواج لشيخ قبيلة من أسوان، مؤرخ بعام ٧٤٢هـ/ ١٣٤١م. فعند الزواج عجل الأمير صداقًا بلغ ٥٠ دينارًا ذهبيًا، وأخَّر على نفسه ١٥٠ دينارًا أخرى، بحيث تقسم على خمسة عشر قسطًا سنويًا. لكنه واقعيًا لم يدفع منها قسطًا واحدًا. وأخيرًا تم التوصل إلى تسوية بعد ثلاثين عامًا من الزواج، ففي عام ٧٧٢هـ/ ١٣٧٠م، تسلمت الزوجة نصف أراضي الزوج في قرية نِكْلا بالجيزة، على مقربة من القاهرة. كما آلت إليها ملكية الجواري وأبناء العبيد البالغين. وبتسلمها لهذه الملكيات، أقرت الزوجة أنها تنازلت في

---

٣١ ابن قاضي شهبة، تاريخ، ١: ٢٩٢.

٣٢ ابن الصلاح، فتاوى ٤٢٨، (رقم ٣٦٦). وعن أمثلة أخرى لممتلكات تمنح للزوجة تعويضًا لها عن صداقها انظر: الفزاري، فتاوى، ورقة ٨٧ظ (ماشية)؛ ابن الصلاح، فتاوى ٣٢١ (رقم ١٩٧). واستشهد بها الغزي، أدب القضا، ورقة ١٠٩و (خَيْل)؛ السبكي، فتاوى ٢: ٤٨٥-٨٨ (بيُوت) ٥٠٤ (عَبْد)؛ الأنصاري، إعلام، ٢٢٥ (بَيْت) ٣١٠ (ثُلث بيت)؛ وعن تسويات مماثلة عند الجالية اليهودية بالقاهرة وغرناطة انظر:

Goitein, *A Mediterranean Society*, vol. III, 252; Shatzmiller, "Women and Property Rights," 244.

٣٣ الجرواني، مواهب، ورقة ١٨و-١٩ظ. وثمة مسألة تسوية لأرملة عرضت أيضًا على ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٣٢: ٢٠٣.

المقابل عن حقوقها في كامل مبلغ صداقها المؤخر والبالغ ١٥٠ دينارًا من الذهب[٣٤].

وعلى النقيض من الصداق الذي دفع عند أي الأجلين؛ الموت أو الطلاق، عينت بعض عقود الزواج جزءًا من الصداق كدين «حالّ»، «أي دين مُستحق يدفع عند الطلب» نجدُ هذا المصطلح في الوثائق والأدبيات الشرعية ابتداءً من النصف الثاني من القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي فصاعدًا[٣٥]. وبحلول منتصف القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي أضحى تعيين جزء من الصداق كدين حالٍّ يدفع عند الطلب ممارسة شائعة في دمشق[٣٦]. جذبت هذه السمة الجديدة لعقود الزواج / اهتمام نجم الدين الطَّرَسوسي (المتوفى ٧٥٨هـ/ ١٣٥٧م)، قاضي قضاة الحنفية في المدينة، الذي خصص رسالة لتفسير المسائل (أي البنود الشرعية). وقد بين الطَّرَسوسي أنه كان من المعتاد دفع مؤخر الصداق عند أي الأجلين الموت أو الطلاق. ومع ٥٧

---

٣٤ سعاد ماهر، عقود الزواج، ٥٠-٥٣.

٣٥ وأقدم ذكر لمصطلح «حالّ» يأتينا من عقد زواج مصري مؤرخ بعام ٦٧٧هـ/ ١٢٧٨م؛ حيث قسم الصداق إلى دينٍ حالٍّ بقيمة ١٠٠ درهم، وعشرة أقساط سنوية بقيمة ٤٠ درهمًا لكل منها. عبد الرازق: عقدا نكاح، ٧٦-٨٨.

36 Guellil, *Damaszener Akten*, 169–70.

وعن عقد زواج من صعيد مصر مؤرخ بعام ٧٤٩هـ/ ١٣٤٨م اتفق الطرفان فيه على دفع النصف كمعجل الصداق عند الدخول، في حين يصبح النصف الآخر دينًا حالًا مستحقًّا عند الطلب. انظر:

A. Grohmann, "Einige arabische Ostraka und ein Ehevertrag aus der Oase Bahriya," in *Studi in onore di Aristide Calderini e Roberto Paribeni*, 3 vols. [Milan: Ceshina, 1957], vol. II, 499–509).

ذلك فقد قدم القاضي نفسه نصًّا لعقد زواج نموذجي يمنحُ الزوجة حق المطالبة بصداقها «متى شاءت». يفرض مثل هذا العقد على الزوج دفعَ مؤخر الصداق بناءً على طلب الزوجة، أو الزجَّ به في السجن إذا رفض الوفاء بالدين[٣٧].

مثّل «الدفع على حكم الحلُول» شرطًا قوّض مفهوم الزواج باعتباره علاقة انسجامية تقوم على تبعية غير قائمة على النَّقد، وبناءً على ذلك جذبت اهتمامًا كبيرًا من دعاة القيم الذكورية؛ إذ ناقش ابن قيم الجوزية هذا البند مناقشة تفصيلية، وأدان القضاة الذين قضوا بسجن الأزواج المتعثرين في دفع مؤخر صداق زوجاتهم. وكانت هذه الظاهرة، وفقًا لتفسيره، نتاجًا للتغير الطارئ على طريقة دفع الصداق. فقديمًا لم يكن بوسع الزوجة المطالبة بمؤخر الصداق أو بقسم منه قبل حلول أوانه. ومع ذلك فقد غدا من المعتاد، في أيامه، أن يُكتب في عقود الزواج أن الجزء المؤخر هو «دين حالٌّ واجب السداد»، أي يدفع عند الطلب. ووفقًا لابن القيم، كان ما يزال هناك اتفاق خاص وغير رسمي بين أطراف العقد على تأجيل الدفع حتى انحلال الزواج، أما الوعد بالدفع عند الطلب فقد كان من باب التجمل فحسب، مما يعني أنه قد وضع من باب تكريم العروس وأسرتها فحسب. وعلى الأكثر، قد تلجأ الزوجة

٣٧ نجم الدين الطرسوسي، الفتاوى الطرسوسية، وأنفع الوسائل إلى تحرير المسائل، تحقيق: مصطفى محمد خليفة (القاهرة، مطبعة الشرق، ١٩٢٦)، ٢٩-٣٤. وسمحت المذاهب الراسخة للعروس برفض دخول زوجها عليها طالما لم يدفع الدين الحال. ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٣٢: ٢٠٣-٠٤ [حالتان متشابهتان] السبكي، فتاوى، ٢: ٢٢٧؛ الجرواني، مواهب، ورقة ٦٧و؛ مخطوط بمكتبة تشيستربتي برقم ٤٦٦٥، ورقة ٢٧ظ.

إلى طلب هذا المبلغ في حال وقوع خلافات زوجية، كأن يتخذ الزوج زوجة ثانية مثلًا[٣٨].

وكان بعض النساء، وبتواطؤ من القضاة، لا ينتظرن حتى الموت أو الطلاق، لكنهن كن يذهبن بالفعل إلى المحكمة ويطالبن بمؤخر صداقهن، وكانت النتائج كارثية (وذلك بالنسبة للرجال بطبيعة الحال):

> «ومن حين سُلِّط النساء على المطالبة بمؤخرات الصَّداق، وحبس الأزواج عليها، حدث من الشرور والفساد ما الله به عليمٌ. وصارتِ المرأةُ إذا أحسَّت من زوجها بصيانتها في البيت، ومنعها من البرُوز، والخروج من منزله والذهاب حيث شاءت: تدَّعي بصَداقها، وتحبسُ الزوجَ عليه، وتنطلق حيث شاءت، فيبيت الزوجُ ويظلُّ يتلوَّى في الحبس، وتَبيتُ المرأةُ فيما تَبيتُ فيه»[٣٩].

تلك الصورة التي وجدت في دمشق في القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي، حيث يقبع الرجال في السجن بينما تبيتُ زوجاتهم حيث شِئن، مُبالَغٌ فيها إلى حدٍّ ما، ولكنها ليست خيالية تمامًا. فبعض الزوجات قدمن أزواجهن إلى المحكمة بالفعل بل وتسببن في سجنهم؛ ففي مسألة عُرضت على ابن تيمية، سجن الزوج شهرين بناءً على طلب زوجته، في حين بحثت

---

٣٨ ابن قيم الجوزية، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، (القاهرة، مطبعة الآداب، ١٣١٧هـ/ ١٨٩٨-٩٩م)، ٦٣-٦٥.

٣٩ نفسه، ٦٤. وعن رأي ابن تيمية في هذا الموضوع انظر: مجموع الفتاوى، ٣٢: ٧٦.

٥٨ المحكمة عبثًا عن أي / ملكية له. وفي النهاية، أُطلق سراح الزوج[٤٠]. كما ذاع صِيت حسام الدين الغوري، قاضي قضاة الحنفية بمصر؛ لمساندته دعاوى الزوجات ضد أزواجهن. ففي إحدى الروايات ناشدت إحدى النساء حسام الدين بشأن الحصول على نفقتها والأقساط المُنجَّمَة لصَداقها المؤخر، ما مبلغه دينار واحد لكل سنة. وبعد أن أمر القاضي تلك المرأة بأن ترفع نقابها، عاتب والدها قائلًا: «يا مدمغ؛ مثل هذه تزوجها بدينار كل سنة! والله يا مدمغ يُساوِي مبيتها كل ليلة مائة درهم»[٤١].

أضحت المرأة، من خلال تعيين مؤخر الصداق بوصفه دينًا مستحقًّا، في وضعية أفضل من حيث فرض الشروط الملائمة لها في عقود زواجها. ففي مسألة عُرضت على ابن تيمية، شارط الزوج عروسه أن يأخذ على عاتقه النفقة على ابن زوجته من زيجة سابقة، مقابل ألا تطالب الزوجة بدين حالٍّ لها عليه من مؤخر صداقها والبالغ ٥ دنانير[٤٢]. كما احتاطت عروس جديدة بوضع شرط في العقد يقضي بأن يتحول مؤخر صداقها إلى دين حالٍّ إذا قام زوجها بردِّ مطلقته[٤٣]. وفي قضية أخرى، ألزم والدُ العروس زوجَ ابنته أن يدفع الدَّين الحالَّ من مؤخر صداق ابنته قبل سفره. وعندما قام الرجل بالفعل بهجْر

٤٠ ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٣٢: ١٩٧.

٤١ المقريزي، السلوك، ٢: ٦١١، مستشهد به عند:

J. Escovitz, *The Office of Qadî al-Qudât in Cairo under the Bahri Mamlûks* (Berlin: Klaus Schwarz, 1984), 158.

وعن صورة مختلفة قليلًا لتلك الرواية، قارن: ابن حجر، الدرر، ٢: ٤٢.

٤٢ ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٣٤: ١٠٠.

٤٣ ابن تيمية: فتاوى النساء، ٢٩٥-٩٦.

زوجته، أضحى الوالد في وضع يمكنه من الحصول على الطلاق القضائي (الفَسْخ) لابنته؛ على أساس أن الزوج لم يدفع الدَّين الحالَّ لزوجته[٤٤]. وفي مسألة عُرضت على قارئ الهداية (المتوفى ٨٢٩هـ/ ١٤٢٦م)، رفضت الزوجة الانتقال إلى بلدة زوجها حتى يدفع الدين الحالّ لها عليه[٤٥]. وفي قضية أخرى تعود للقرن التاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادي، طلب والد الزوجة من الزوج كتابة وثيقة طلاق مُعَلَّق، من شأنه أن يعتبر نافذًا متى تغيَّب الزوجُ عن زوجته شهرين، متوعِّدًا بالمطالبة بمؤخر الصداق كاملًا إذا لم يمتثل[٤٦]. أما الزوج الذي رغب في الحفاظ على سلطانه على زوجته فقد كان يجعل الأخيرة تحلف اليمين على ألا تطالبه بالدين المستحق من صداقها ماداموا أزواجًا[٤٧].

عندما وافق الزوجان على إدراج بند «دين حال يُسْتَحقُّ عند الطلب»، كانوا يتجهون بعيدًا عن النموذج الذكوري في الزواج. فقد سمح ذلك الشرط للزوجات بمطالبة أزواجهن بالمال في حين إنهن كن ما يزلن في عصمتهم، ومن ثم متابعة المطالبة أمام المحكمة إذا أمعن الزوج في التعنُّت. واستحقتِ المرأة أيضًا أقساطًا سنوية، على الرغم من أنه نادرًا ما دفع الزوج القسط في

٤٤ ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٣٤: ٩٢.

٤٥ قارئ الهداية: الفتاوى السراجية، ورقة ٤٠و.

٤٦ الأنصاري، إعلام، ٢٦٧. وكان شرط الدين المستحق الذي أضيف أحيانًا إلى الأقساط السنوية سمةً معيارية من سمات عقود الزواج المصرية من القرن التاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادي. انظر: الأنصاري، إعلام ٢٢٩؛ السيوطي، الحاوي للفتاوي في الفقه وعلوم التفسير والحديث والأصول والنحو والإعراب وسائر الفنون، ٢مج (القاهرة، إدارة الطباعة المنيرية، ١٣٥٢هـ/ ١٩٣٣م)، ١: ٢٤٨.

٤٧ السيوطي، الحاوي، ١: ٢٤٩.

الوقت المحدد واقعيًّا. ومن ثم عزَّزت هذه التغييرات، في طريقة دفع الصداق، تلك الطبيعةَ التعاقدية للزواج. فلم يَعُدِ الصداق يدفع مرتين فحسب، إحداهما عند العقد، والثانية عند انحلاله. لقد تحول الآن إلى سِلسلة من المدفوعات، كان من المفترض أن يتم دفعها عبر الزواج؛ ومن ثم / فقد ٥٩ تضخمت أوجه التشابه، الموجودة بالفعل، بين العلاقة الزوجية والشراكة التجارية.

النفقة الزوجية والبدلات النقدية:

بينما جرت تغييرات كثيرة في طريقة دفع الصداق، حدثت تغييرات أيضًا في سياق صيغة النفقة الزوجية التي أسفرت عن زيادة معدلات التسييل المالي للعلاقات اليومية بين الأزواج والزوجات. لم تمتد يدُ التغيير، بطبيعة الحال، إلى جوهر الالتزام الشرعي للأزواج بإطعام زوجاتهم وكسوتهم. إذ كان ذلك واجب الزوج الأساس خلال الزواج، بل وأحيانًا في أعقاب الخِطبة مباشرة[٤٨]. ما تغير خلال حقبة العصور الوسطى المتأخرة هو تلك الطريقة التي جرى بها تنفيذ هذا الالتزام. فقبل العصر المملوكي، أو على الأقل حتى نهاية القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي، أنفق الأزواج على زوجاتهم عن طريق شراء المواد الغذائية من السوق، ومن ثم وضعوا الخبز على الطاولة أمامهن بالمعنى الحرفي للكلمة. بيد أنه، ومنذ بداية القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي، نجد أن بعض الأزواج كانوا ينفقون على

---

٤٨ ثمّ رجل تعهد بالنفقة على خطيبته بعد الخطبة مباشرة وقبل الزفاف نظير الموافقة على تلك المصاهرة المستقبلية. انظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٣٢: ٨؛ الأنصاري، الإعلام، ٢١٨ (حالتان).

زوجاتهم عن طريق دفع بدل نقدي لهن. وبحلول القرن التاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادي أضحت هناك مجموعة متنوعة من المدفوعات النقدية، ولا سيما بدل الكسوة، التي أصبحت ممارسة شائعة في أشكال النفقة الزوجية.

ويتلخص الموقف التقليدي للشريعة الإسلامية في أن الزوج مُطالَبٌ بتقديم النفقة العيْنية فحسب. ففي أوائل القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي تقريبًا، كان الزوج في دمشق، كما علمنا من خلال الفقيه الشامي ابن الصَّلاح، مطالَبًا بتقديم ثلاثة أرطال ونصف من القمح كل يوم، وعليه كُلفة طحنه وخبزه خارج المنزل إذا شاء ذلك، وللزوجين معًا أن يتفقا على عدد أرغفة الخبز اللازمة يوميًّا، وكذلك الإدام، أو أنواع الطعام التي تؤكل مع الخبز، كالجبن أو الزيت. كما كان الزوج مُطالبًا بكسوة الزوجة بملابس جديدة مرتين في السنة، تتضمن قميصًا، وزوجًا من السَّراويل، وأغطية للرأس، وزوجًا من الأحذية، فضلًا عن جُبة لفصل الشتاء[٤٩]. ربما تقول لنا هذه القائمة شيئًا ما عن مستوى المعيشة بين فقراء دمشق في القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي[٥٠]. بيد أن غرضنا هنا يتعلق بمغزى تلك القائمة؛ ذلك أنها كررت ذلك الموقف الشرعي التقليدي من جهة، كما مثَّلت الممارسة الفعلية على الأرض في الوقت نفسه من جهة أخرى. فعندما لا يكون

٤٩ يذكر ابن الصلاح أيضًا مجموعة من أدوات النظافة مثل المكنسة، وبعض قطع الأثاث الرئيسة، فتاوى ابن الصلاح، ٤٥٦ (رقم ٤٢٣).

٥٠ عن نظرة عامة انظر: Sabra, *Poverty*, 109–16. وانظر أيضًا قائمة أخرى مشابهة جمعها الفقهاء من العصر العثماني في سورية وفلسطين عند: Tucker, *In the House of the Law*, 43. وتميل القوائم إلى التطابق؛ إذ ليس هناك إلا اختلافات طفيفة فيما بينها، وهو ما يشير إلى أهميتها العملية.

بمقدور الزوج تحمل مؤنة شراء ملابس جديدة لمرة واحدة في السنة، كان يستفتي حول ما إذا كان يمكن أن يشتري لزوجته «ملابس مغسولة» [أي مستعملة] مفترضًا أنها في قوة الجديدة[٥١]. ثم إن زوجًا آخر لم يتمكن من تحمل كلفة جبة الشتاء، فاستفتى عن جواز صنعها من قطعة من قماش أرخص، شاع استخدامه في صناعة الخيام[٥٢]. وكما هو الحال في مجتمع الجنيزا اليهودي، / اشترى الأزواج المواد الغذائية والملابس وجلبوها معهم إلى المنزل. ومن ثم لم يقدموا المال لزوجاتهم، وإنما تسوقوا الطعام بأنفسهم[٥٣]. ونتجت هذه الممارسة عن توافر الأغذية الجاهزة في الأسواق، وهي ظاهرة نشأت بدورها لندرة الخشب، وهو ما يعني أن معظم الناس لم يكن باستطاعتهم الطهي في المنزل[٥٤]. ٦٠

---

٥١ ابن الصلاح، فتاوى، ٤٥٣ (رقم ٤١٥).

٥٢ نفسه، ٤٥٥ (رقم ٤٢٠). وانظر أيضًا النووي، فتاوى، ٢٤٦، ٢٦٦.

53 Goitein, *A Mediterranean Society*, vol. III, 167.

٥٤ *ibid.*, vol. I, 114؛ سعيد عبد الفتاح عاشور، المجتمع المصري في عصر سلاطين المماليك، (القاهرة، دار النهضة العربية، ١٩٦٢) ١١٦. وقد لاحظ الرحالة الأوروبيون ظاهرة بيع الأطعمة الجاهزة في أسواق القاهرة، دمشق، القدس انظر على سبيل المثال:

Nicolá da Foggibonsi, *A Voyage Beyond the Seas, 1346–1350*, trans. T. Bellorini and E. Hoade (Jerusalem: Franciscan Press, 1945), 77; Leonardo Frescobaldi, Giorgio Gucci and Simone Sigoli, *Visit to the Holy Places of Egypt, Sinai, Palestine, and Syria in 1384*, trans. T. Bellorini and E. Hoade (Jerusalem: Franciscan Press, 1948), 49, 167, 183; E. Piloti, *L'Egypte au commencement du quinziéme siécle, d'aprés le traité d'Emmanuel Pilotide Créte, incipit 1420*, ed. P.-H. Dopp (Cairo: Imp. Université Fouad 1er, 1950), 108; P. Casola, =

ولكن فقهاء القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي شدَّدوا النَّكير على الأزواج الذين أعطوا زوجاتهم مصروفًا نقديًّا. فابن تيمية وتلميذه ابن القيم، استنكرا مطالبات الزوجات أزواجهن بالنفقة بأثر رجعي، كما استنكرا، في الوقت عينه، مسلك القضاة الذين دَعَّموا مثل هذه المطالبات بالاستماع إليهن. وأشارا إلى حالة امرأة مَثُلت أمام القاضي، وادعت، بعد خمسين عامًا من الزواج، أن زوجها لم ينفق عليها أبدًا، لا إطعامًا ولا كسوةً. وصدَّقها القاضي، ووضع الزوج في السجن، بل قدَّم ممتلكاته للزوجة. وقد جادل ابن تيمية في بطلان هذا الادعاء بديهةً، ذلك أن الأوضاع الاجتماعية السائدة كانت تفيد بأن الزوج هو القيِّم. فإذا كانت الزوجة تنفي نفقته عليها، فهي بحاجة إلى أن تبرهن للقاضي كيف أعالت نفسها طوال تلك المدة. مشيرًا إلى أن المرأة ليست كالملائكة، فهي بحاجة للطعام(٥٥). رثى ابن القيم أيضًا حالَ الأزواج الذين أضحوا الآن تحت ضغط التهديد الدائم بلجوء زوجاتهم إلى القضاء

= *Canon Pietro Casola's Pilgrimage to Jerusalem in the Year 1494*, trans. M. Newett (Manchester: Manchester University Press, 1907), 251; von Harff, *Pilgrimage*, 109.

٥٥ ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٣٢: ٨٠-٨٢؛ ابن القيم، إغاثة اللهفان، ٢: ٥٥-٦٨؛ ابن القيم، الطرق الحكمية، ٢٠؛ ابن القيم، إعلام الموقعين، ٣: ٣٥١-٥٣. ويعد موقف الشافعية من القضية موقف الأقلية؛ إذ إن المذهب الشافعي طالب الأزواج بالحجة على النفقة. على الرغم من أن المشهور بين المذاهب الفقهية الأخرى هو أن عبء إثبات عدم النفقة يقع على عاتق الزوجة. انظر: ابن عبد السلام، القواعد الكبرى، مخطوط بالمتحف البريطاني، برقم Or. 3102، ورقة ١٨و؛ عماد الدين الأقفهسي، توقيف الحكام على غوامض الأحكام، مخطوط بمكتبة تشيستربتي، برقم ٣٣٢٨، ورقة ١٠٦ظ؛ الأسيوطي، جواهر العقود، ٢: ٢١٤؛ زكريا الأنصاري، عماد الرضا، ورقة ٥٧ظ؛ زكريا الأنصاري، إعلام ٢٦٨-٧١.

بدعوى الحصول على النفقة. فليس بإمكان هؤلاء الأزواج استدعاء الشهود عند كل وجبة تتناولها زوجاتهم، وليس لهم خيار سوى منح زوجاتهم بدلًا نقديًا شهريًا، والسماح لهن بشراء ما يردن. فإذا لم يرغبوا في خروج زوجاتهم للتسوق، فعليهم الخروج للتسوق بأنفسهم وفقًا لتعليمات الزوجة. ومهما يكن من أمر، فقد أضحى الوضع الصحيح للتراتبية الهرمية لسلطة الزوج معكوسًا، وها هو الزوج أضحى الآن سجين زوجته وعبدًا لها[٥٦].

الأمثلة من الأزواج الذين قاموا بالدفع النقدي لزوجاتهم في القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي قليلة جدًا؛ إذ انتقد الفقيه الأخلاقي المصري ابن الحاج هؤلاء الأزواج الذين تركوا المال مع زوجاتهم بغرض شراء الكتان أو المياه من الباعة المتجولين الذين قد يطرقون أبوابهم في غيابهم[٥٧]. وتحدث ابن الحاج أيضًا عن هؤلاء الزوجات اللائي غالبًا ما طالبن بمبلغ صغير من أزواجهن قبل الذهاب معهم إلى الفراش / لممارسة العلاقة الحميمة، ٦١ تلك العادة التي عُرفت بين الناس باسم «حق الفراش»[٥٨]. وفي إحدى وثائق الجنيزا المؤرخة بعام ٧٣٥هـ/ ١٣٣٤م، التي كتبت في أعقاب نزاع عائلي، تعهد الزوج اليهودي بأن يدفع لزوجته نصف درهم يوميًا حتى تمكنه من معاشرتها. كما وعد أيضًا بكسوتها ودفع مبلغ إضافي لها قدره خمسة دراهم ونصف الدرهم[٥٩]. قرابة ذلك التوقيت نفسه، ترك زوج دمشقي مسلم لزوجته

---

٥٦ نص ابن القيم: «العاني، والأسير والمملوك». انظر ابن القيم، إغاثة اللهفان، ٢: ٥٦-٥٩-٦٠. وانظر أيضًا: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٣٤: ٨٣-٨٨.

٥٧ ابن الحاج، المدخل، ٤: ١٠٣؛ Lutfi, "Manners," 104.

٥٨ ابن الحاج، المدخل، ٢: ١٦٩؛ Lutfi, "Manners," 107-108.

٥٩ نشرها. Ashtor-Strauss, *Töldōt*, vol. III, 80–81.

مصروفًا يوميًّا قدره درهمان قبل سفره للعمل[٦٠]. أما الأمير القاهري قِجْلِيس (المتوفى ٧٣١هـ/ ١٣٣١م) فقد منح زوجته مصروفًا يوميًّا قدره ٢٠٠٠ درهم فضي عندما طلبت من زوجها قضاء العطلة الأسبوعية على ضفاف النيل، بعيدًا عن حرارة المدينة. وبالمناسبة فقد عزَّزت الزوجة تلك النفقة اليومية ببيع بعض جهازها بـقيمة ١٠٠٠٠ درهم، ثم عادت إلى المنزل مبكرًا، بحجة نفاد المال[٦١].

بات المصروفُ النقدي، في النصف الأخير من القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي، ممارسةً اجتماعية واسعة النطاق، حتى إن كتب الوثائق والشروط، من تلك الحقبة على وجه التحديد، قد أقرتها باعتبارها شكلًا جائزًا للنفقة على الزوجة[٦٢]. كما اندهش التاجر الإيطالي فريسكوبالدي Frescobaldi، الذي زار مصر عام ٧٨٦هـ/ ١٣٨٤م، من سلوك الأزواج المسلمين الذين وعدوا زوجاتهم بالصَّداق، ولكنهم ضربوا صفحًا عن دفعه لهن. بدلًا من ذلك، يستطرد فريسكوبالدي، توصل الأزواج إلى تسوية مع زوجاتهم تقضي بأن يدفعوا مصروفًا يوميًّا لنفقة الزوجة. ومن ثم فقد تفاوتت المبالغ المخصصة لهذا المصروف وفقًا للوضع الاجتماعي، وتراوحت بين درهم واحد وثلاثة دراهم يوميًّا، وربما أقل من ذلك بين الفقراء[٦٣]. وبعد قرن من

---

60 ʻAbd al-Rāziq, *La femme*, 195.

٦١ الصفدي، أعيان، ٤: ٧٨-٧٩

٦٢ انظر على سبيل المثال الفقهاء الشافعية من أواخر القرن التاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادي مثل: محمد بن عبد الرحمن العثماني، كفاية المفتين والحكام في الفتوى والأحكام، مخطوط بمكتبة تشيستربتي، برقم ٤٦٦٦، ورقة ٤٩ظ، ٥٠و.

63 Frescobaldi, et al., *Visit*, 49 (cited in E. Ashtor-Strauss, *Histoire* =

الزمان لاحقًا، أشار فون هارف Von Harff إلى المصروف النقدي للنفقة على الزوجة على أنه «شِرْعة البلد». ووفقًا لتقريره، فإنه تعيَّن على الزوج أن يعطي زوجته ثلاثة دراهم من الفضة يوميًّا، وكذلك المال اللازم لذَهابها إلى الحمام. وخلال النهار ينبغي أن تتناول الزوجة الطعام مع زوجها مِن زادِه، لكنها تنفق على طعام العشاء من مالها، وعلى زوجها أن يسدد ثمن ذلك أيضًا[٦٤]. يضيف فون هارف أن الزوج يجب أن يوفر جارية سوداء لكل زوجة من زوجاته. ومن ثم فقد كشف عن انحيازاته الطبقية في تقريره هذا[٦٥].

تحتوي يوميات شهاب الدين ابن طوق على سجلات دقيقة لنفقاته، بما في ذلك إشارات عرضية إلى تلك النقود التي دأب على منحها لزوجته. وعلى الرغم من أنه لا يبدو لنا أنه أعطى زوجته مصروفًا نقديًّا دوريًّا، فإن زوجته كان بمقدورها أن تعتمد على ما يمنحه لها من أموال في تنزُّهاتها. ففي إحدى المناسبات أعطى زوجته دينارًا ذهبيًّا واحدًا و٣٤ درهمًا نظير ذهابها إلى الحمام[٦٦]. وقبل زيارة أخرى أعطاها ٢٩ درهمًا[٦٧]. وسجَّل أيضًا منحها ١٠ دراهم من الفضة هدية وداع لقابلتها التي كانت تتأهب للسفر إلى الحج[٦٨]. ثم أعطاها بعد اثني عشر يومًا ٣٠ درهما لتعطيها لابن خالتها في ضاحية

= *des prix et des salaires dans l'Orient médiéval* [Paris: SEVPEN, 1969], 367).

٦٤ عن الزوجات اللاتي لم يتناولن طعامهن مع أزواجهن، انظر أيضًا: ابن الحاج، المدخل، ١: ٢١٦؛ استشهد به سعيد عاشور في: المجتمع المصري، ١١٦.

65 Von Harff, *Pilgrimage*, 112.

٦٦ ابن طوق، التعليق، ٣٥.

٦٧ نفسه، ١٦٦.

٦٨ نفسه ٤٠٤.

الصالحية، الذي زارته هناك من دونه، كما دفع ٦ دراهم أيضًا لاستئجار مكاري ليأخذها إلى هناك[٦٩].

٦٢ / فضلت الزوجات، بوضوح شديد، المصروف النقدي، وأحيانًا جرى ذلك رغمًا عن أزواجهن. فقد ناشدت بعض الزوجات المحاكم إجبار الزوج على النفقة عليهن نقدًا وليس عينًا. وفي قضية عرضت على قارئ الهداية، سألت الزوجة القاضي فرض مصروف نقدي يومي على زوجها؛ فأجاب الفقيه بأنه ينبغي على القاضي أن يفعل ذلك إذا عرف عن الزوج أنه يُسيء عِشْرة زوجته فحسب[٧٠]. وفي قضية تعود إلى نهاية القرن التاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادي، ناشدت الزوجة التي كانت تعيش مع زوجها، ويفترض أنها تقاسمه الزاد، المحكمة أن تفرض لها مصروفًا نقديًّا يوميًّا (بالنقود النحاسية «الفلوس»). بينما دفع الزوج بحكم القاضي الشافعي الذي أمر أن تكون النفقة عينية[٧١].

بالإضافة إلى المصروف اليومي، كانت هناك مدفوعات نقدية سنوية أو شهرية؛ فهناك بدل الملابس (الكِسوة) الذي أصبح ممارسة اجتماعية شائعة في القرن التاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادي، فأضيف إلى قائمة متزايدة من

٦٩ نفسه، ٤٠٧.

٧٠ قارئ الهداية، الفتاوى السراجية، ورقة ٢٨ظ، ٢٩و.

٧١ الأنصاري، الإعلام، ٢٦٨.وكان الشعراني الصوفي (المتوفى ٩٧٣هـ/ ١٥٦٥م) يتفاخر علنًا بأن واحدة من زوجاته الأربع كانت قانعة بمبلغ درهمين فحسب مصروفًا يوميًّا لها. انظر:

M. Winter, Society and Religion in Early Ottoman Egypt: Studies in the Writings of 'Abd al-Wahhab al-Sha'rani [New Brunswick: Transaction Books, 1982], 52.

الالتزامات المالية للأزواج. وكثيرًا ما تذكر الأدبيات الشرعية من القرن التاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادي، تلك التسويات الرسمية التي تتعلق بدفع بدل الكسوة والمسجلة أمام القاضي. وكانت على نحو فعال جزءًا لا يتجزأ من عقد الزواج[٧٢]. وربما كان البدل السنوي نظير الكسوة مبلغًا كبيرًا. ففي قضية تعود إلى نهاية القرن التاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادي، استبدل الزوج بالكسوة كتابة عقار من ممتلكاته باسم زوجته[٧٣]. كما أقر ابن حجر العسقلاني في وصيته بأن في عنقه دَينًا يبلغ ٣٠٠ دينار ذهبي لزوجته نظير كسوتها، وهو مبلغ من شأنه أن يسمح لها بشراء منزل كبير في وسط القاهرة[٧٤]. وفي أواخر القرن التاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادي بدمشق، طالبت عروس من النخبة بـ ٣٥ دينارًا ذهبيًا نظير كسوتها السنوية[٧٥]. كما اشترطت عروس دمشقية أخرى على زوجها أن يدفع ٢٠٠ درهم فضي سنويًا نظير كسوتها، ودرهمًا آخر يوميًا من يوم دخوله بها. وكلا المبلغين كانا للنفقة على ابنتيها من زواج سابق. وبعد طلاقها السريع، تزوجت من تاجر غزل من القدس، أخذ على عاتقه دفع ٣٠ درهمًا شهريًا نظير الكسوة، وتعهد أيضًا بالنفقة على البنتين[٧٦]. وكتب الربي ديفيد بن زكريا Rabbi David b. Zekharya في

---

٧٢ قارئ الهداية، الفتاوى السراجية، ورقة ٢٩و؛ السيوطي، الحاوي، ١: ٢٩٦؛ الأنصاري، الإعلام، ٢٦٩؛ وعن وثيقة قياسية انظر: الأسيوطي، جواهر العقود، ٢: ٢٢١-٢٢.

٧٣ الأنصاري، الإعلام، ٢٤٢.

٧٤ السخاوي، الجواهر والدرر، ٣: ١٢٠٣.

٧٥ ابن طوق، التعليق، ٣٧٩. وعن أمثلة أخرى عن بدل الكسوة السنوي انظره نفسه، ٤٠٧-٤٣٠.

٧٦ نفسه ١٦٩.

أوائل القرن الثامن الهجري/ السادس عشر الميلادي، ملاحظًا أن الزوجات اليهوديات في مصر وفلسطين طالبن أزواجهن ببدل الكسوة نقدًا وذلك بغرض توفير بعض الأموال. إذ إنهن دأبن على شراء الملابس المستعملة أو الرخيصة، واستثمار فائض المبلغ في القروض الربوية[٧٧].

كما اضطر بعض الأزواج أيضًا لدفع الإيجار لزوجاتهم. فعندما يختار الزوج أن يعيش في منزل زوجته، فإن بإمكانها، بل جرى ذلك بالفعل أحيانًا، أن تطالبه بدفع قيمة الإيجار؛ / ما دامت غير ملزمة بتوفير مسكن الزوجية[٧٨]. وفي قضية تعود إلى القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي، سمحت امرأة لزوجها بالإقامة في منزلها مجانًا، لكنها سرعان ما غيَّرت رأيها ٦٣

77 R. Lamdan, A Separate People: Jewish Women in Palestine, Syria, and Egypt in the Sixteenth Century (Leiden: Brill, 2000), 121; Ashtor-Strauss, Tōldōt, vol. II, 345–46.

تختلف هذه الممارسة عن عادات اليهود المهاجرين القادمين من إسبانيا، كما يتضح من خلال دراسة ثلاثة عقود زواج للمهاجرين الإسبان والصقليين، والمؤرخة بعام ١٥١١م والمنشورة في:

R. Gottheil and W. H. Worrell, *Fragments from the Cairo Genizah in the Freer Collection* (New York: Macmillan, 1927), 178 ff.

78 Goitein, *A Mediterranean Society*, vol. III, 150–53.

وعن عقود الزواج والخطبة التي سمحت للعروس باختيار مسكن الزوجية انظر: Ashtor-Strauss, *Tōldōt*, vol. III, 74–78 (nos. 42, 43). وفي أحد هذه العقود، وهو عقد مؤرخ بعام ٧٢٥هـ/ ١٣٢٤م، سمحت العروس لزوجها بالإقامة في منزلها دون دفع إيجار المنزل. وفي المقابل وافق الزوج على النفقة على ابنتيها من زواج سابق. انظر:

Goitein, *A Mediterranean Society*, vol. III, 311.

وطالبته بإيجار المنزل وبأثر رجعي[٧٩]. وقد ناقش كل من قارئ الهداية والأقفهسي حالاتٍ مماثلة من القرن التاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادي[٨٠]. ولدينا أمثلة قليلة ملموسة عن الرجال الذين انتقلوا للإقامة في منازل عرائسهم لاحقًا. فبعد وصوله إلى القاهرة عام ٨٠٧هـ/ ١٤٠٤-٠٥م، تزوج العالم عمر بن موسى بن الحمصي من إحدى كريات أسرة البُلقيني وأقام معهم[٨١]. وكذلك فعل عمر بن حسن النواوي (المتوفى بعد ٨٢٠هـ/ ١٤١٧م) بعد خروجه من قريته في الدلتا ونزوحه إلى العاصمة[٨٢]. واضطر إبراهيم بن محمد الشاذلي، أحد معارف السخاوي، للعيش مع أحد أصهاره بعد أن تبرأ منه والده[٨٣]. وقد وجد جلال الدين السيوطي، نحو نهاية القرن التاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادي، أنه بات من الضروري أن يكتب رسالة حول الآثار الشرعية المترتبة على الإقامة في منزل الزوجة[٨٤].

٧٩ ابن الصلاح، فتاوى، ١: ٤٥١-٥٢ (رقم ٤١٣).

٨٠ قارئ الهداية، الفتاوى السراجية، ورقة ٥١ظ؛ الأقفهسي، توقيف، ورقة ٦١ظ.

٨١ السخاوي، الضوء، ٦: ١٤٠.

٨٢ نفسه، ٨٠.

٨٣ نفسه، ١: ١٦٤. لمزيد من الأمثلة انظره نفسه، ٢: ٢٥٩؛ ١٠: ٣٠٤ (رقم ١١٧٦) وعن قضية معاصرة من حلب انظر: سِبط ابن العجمي، كنوز الذهب في تاريخ حلب، تحقيق: شوقي شعث، فالح البكور، ٢مج، (حلب، دار القلم العربي، ١٩٩٦-٩٧)، ٢: ٢١٢.

٨٤ هدف السيوطي إلى انتقاد الفقهاء المعاصرين النكرات الذين أفتوا للزوجة بجواز المعيشة في بيتها ضد رغبة زوجها. ولكن إذا قبل الزوج أن يعيش في بيت زوجته، فإن المرأة من ثم يحق لها أخذ الإيجار فضلًا عن النفقة. انظر: السيوطي، النقول المشرقة في مسألة النفقة، نشرت في: الحاوي. ١: ٢٩٩-٣٠٩. وعندنا حالة لأحد الأزواج الذين دفعوا الإيجار لزوجاتهم من غرناطة المعاصرة. انظر:

Shatzmiller, "Women and Property Rights," 241.

ومن ثم مثلت المدفوعات النقدية نظير الكسوة والإيجار طبقات إضافية في عملية التسييل المالي للنفقة الزوجية وإضفاء الطابع الرسمي عليه. فقد أُثقل كاهل زوج القرن التاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادي، عادةً، بالدفعة السنوية للصداق المستحق عليه لزوجته، فضلًا عن دفعة سنوية أخرى لقاء الكسوة، ومصروف يومي لقاء النفقة، وربما أُضيف إليها الإيجار لقاء العيش في منزلها. وبالإضافة إلى ذلك، كان يحقُّ للزوجة مطالبةُ زوجها بمؤخر الصداق الحالّ في أي وقت في أثناء الزواج. ويمكن العثور على بعض اللمحات عن كيفية حساب تلك المبالغ إجماليًا في وثائق جرد الملكيات في «وثائق الحرم القدسي». ففي إحدى الحالات، بيعت ممتلكات الزوج المتوفى لتغطية مبلغ وقدره ٣٦٠ درهمًا، وذلك عن مؤخر صداق أرملته وكسوتها[٨٥]. وبالمثل فإن شقيق الزوج الراحل دفع لأرملة أخيه الفلاح ٢٠٠ درهم نظير مؤخر صداقها وكسوتها[٨٦].

بيد أن التوضيح الأمثل لمجموعة متنوعة من الديون التي أثقلت كاهل زوج القرن التاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادي تمدنا به وثيقة مصرية مؤرخة بعام ٨٦١هـ/ ١٤٥٦م، حيث تسجل تسوية مالية زوجية، فالزوج حِرْفي يُدعى موسى بن رضا البردنوهي. وهو يقر في تلك الوثيقة بأنه مدين لزوجته أم الحَسَن بما مجموعه ٣٩٠٠ درهم نحاسي (حوالي ١٣ دينارًا ذهبيًّا). بيانها كالتالي: ٦٠٠ درهم نحاسي / كدَين حالٍّ من مؤخر صداقها؛ ٨٠٠ درهم أخرى نظير جزء مؤجل آخر من صداقها، أو بعبارة أخرى متجمد ٦٤

85 Haram document no. 205 (published in Lutfi, "*Iqrārs*," 269–73.
العسلي، وثائق، ٢: ٤٠.

86 Haram document no. 655.

أقساط سنوية أو «مُنجّم الصداق»، ١٥٠٠ درهم نظير كسوتها عن آخر سنتين، ١٠٠٠ درهم أخرى قيمة بيع منسوجاتها التي قامت بصنعها. وتعهد موسى أمام القاضي والشهود، بأن يدفع ما تبقى من الصداق على عشرة أقساط سنوية. كما تعهد أيضًا بدفع ٦٠ درهمًا نحاسيًّا شهريًّا نظير سائر ديونه الأُخرى[٨٧]. ولأنه لا يوجد ما يشير إلى أن هذه الوثيقة قد وضعت كجزءٍ من تسوية طلاق بين الزوجين، فإننا نفترض، والحالة هذه، أن الزوجين كانا بصدد مواصلة متوقعة للحياة معًا على ما يبدو، ولا سيما بعد تعهد موسى بدفع ديونه المستحقة لزوجته تدريجيًّا.

زمرد وزيجاتها:

نادرًا ما يكون بالإمكان تتبع التاريخ العائلي للنساء من غير طبقة النخبة. نظرًا لندرة الأدلة الوثائقية لدينا، إلا أننا محظوظون لأن في حوزتنا ثلاثة عقود زواج متتالية لامرأة من هؤلاء النسوة، هي أمةٌ عتيقة تدعى زمرد، عاشت في القدس في نهاية القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي. أهمية التاريخ العائلي لتلك الأَمَة تتجاوز كونه لمحة نادرة تعرضها لنا زمرد عن زيجات طبقة العامة. فعقود زواجها تُعقد وتنحل بالطلاق خلال فترة زمنية لا تتعدى العامين، مسجلة معها تلك الالتزامات المالية التي أخذها أزواج زمرد على عاتقهم تباعًا. زيجات زمرد دليل ملموس على ذلك الرابط بين التسييل المالي للنفقة الزوجية ووتيرة الطلاق.

يسجلُ عقد الزواج الأول لزمرد، المحفوظ بـ«وثائق الحرم القدسي»،

87 W. Diem, “Vier arabische Rechtsurkunden aus Ägypten des 14. und 15. Jahrhunderts,” *Der Islam* 72 (1995), 206–27.

والمؤرخ بـ ١٢ صفر ٧٩١هـ (١٠ فبراير ١٣٨٩م) زواجها من بائع ألبان يدعى إبراهيم بن علي بن إبراهيم الدمشقي. في هذا العقد، منح إبراهيم الدمشقي مخطوبته زمرد بنت عبد الله بن عبد الله عتيقة الست ستيتة ثلاثة دنانير مثاقيل (كاملة) من الذهب الخالص. ووُصِفَتْ زمرد في العقد بأنها امرأة رشيد، خالية من أي عائق شرعي، من شأنه إعاقة الزواج، كما أقرت الأخيرة بأنها تسلمت دينارًا ذهبيًا واحدًا كاملًا، وأن هناك دينارين مؤخرين آخرين في الأصل أصبحا دَينًا حالًّا على الزوج، ولكن هذا الشرط تعرض للشطب في الوثيقة الأصلية، ومن ثم قُسِّم مبلغ الدينارين إلى قسطين سنويين، بمعدل دينار واحد سنويًا. كما أقرت زمرد أمام القاضي بأن الزواج والاتفاق على شروطه تمَّا بإذنها، ووقَّعت على الوثيقة[٨٨].

إن جاز لنا الحكم من خلال عقد الزواج المذكور، فإن زمرد، التي انتمت إلى الطبقة الدنيا في المجتمع الحضري، لم يكن لديها ولي شرعي؛ إذ كان لا بد لها من ممثل أمام المحكمة[٨٩]. وينبغي أن يكون ولي زمرد، عند زواج الأخيرة،

---

88 Haram document no. 646, summary in Little, *Catalogue*, 305.

وعثر أيضًا على توقيعات الشهود وعلامة (ختم) القاضي على حاشية الوثيقة.

٨٩ من الناحية النظرية، فالقضاة الأحناف يمكن أن يأذنوا بعقد الزواج في الحالات التي تزوج العروس البالغ فيها نفسها، لكنهم لم يمارسوا هذا الحق عمليًا. والقاضي الشافعي تقي الدين السبكي أفتى بأن عقد الزواج دون ولي (وصي قانوني) فاسد، حتى لو أذن به قاض حنفي. انظر: تاج الدين السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ٦مج، (القاهرة، مطبعة الحسينية، ١٩٠٦)، ٦: ١٨٥. ويمكن للنساء البالغات أن يطلبن من المحكمة تزويجهن حال رفض أوليائهن القيام بذلك. انظر: الأقفهسي، توقيف، ورقة ٣٩و؛ الأسيوطي، جواهر العقود، ٢: ٧؛ السروجي، كتاب أدب القضاء، تحقيق: شمس العارفين صديقي ياسين، (بيروت، دار البشائر الإسلامية، ١٩٩٧)، ٢٠٤؛ الطرسوسي، أنفع الوسائل، ٢٠-٢١؛ ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٣٢: ٥٢.

٦٥ سيدتها السابقة، / ألا وهي الست سُتيتة، ولكن هذه المرأة لا تظهر في أي من زيجات زمرد. ومن المحتمل أنه لم يكن يسمح لها بتمثيل جاريتها السابقة في زواجها بسبب جنسها[٩٠]، ولكن الأكثر ترجيحًا أنها كانت غائبة لعلة ما، أو متوفاة. وأيًّا ما كان الأمر، فإننا، وبقدرٍ ما، يمكننا القول: إن زمرد كانت تتصرف من تلقاء نفسها. ومن خلال عقد الزواج علمنا أيضًا أن هذا الزواج لم يكن الأول لها، وإلا نصّ العقد على أنها بِكرٌ.

أما بالنسبة للتسوية المالية المذكورة في العقد، فقد تعهد إبراهيم بتقديم صداق مقداره ٣ دنانير من الذهب، دفع منها دينارًا واحدًا لزمرد مقدمًا كما ذكر أعلاه، ومن شبه المؤكد أنه دفع ذلك المبلغ فعليًّا بالدرهم. وهذا هو أقل صَداق عُثر عليه في عقود الزواج[٩١]، فهذا المبلغ مساوٍ لصداق البغايا القاهريات اللائي اعتقلن وزُوجن خلال حملة للسلطات ضد البغاء عام ٨٢٧هـ/ ١٤٢٩م[٩٢]. وما تبقى من صداق زمرد، مجرد دينارين، تقرر أن

٩٠ المذهب الحنفي فحسب هو الذي يقر بجواز كون امرأة بالغ راشد وليًّا للعروس عند العقد. ويمدنا الأسيوطي بعقد زواج نموذجي، لا يمكن أن يأذن به إلا القضاة الأحناف، تمثل فيه امرأة راشدة «ولي» العروس. انظر: الأسيوطي، جواهر العقود، ٢: ٨٢. كما يسمح المذهب الحنفي لعبد مُعتق بالزواج دون إذن سيده السابق. وفي مسألة عُرضت على ابن تيمية، تزوجت عتيقة أميرة (من بنات الملوك) من دون موافقة سيدتها السابقة. وقد أفتى ابن تيمية بصحة الزواج استنادًا إلى المذهب الحنفي. انظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٣٢: ٥٨.

٩١ في عقد زواج اثنين من العبيد من أسوان مؤرخ بعام ٧٤٤/ ١٣٤٣، تعهد الزوج بصداق قدره ١٥٠ درهمًا، عجِّل منها مبلغ ٥٠ درهمًا، حوالي دينارين. انظر:

A. ʻAbd al-Rāziq, "Un document concernant le mariage des esclaves au temps des mamlūks," *JESHO* 13 [1970], 309–14).

٩٢ المقريزي، السلوك، ٤، ٦٦٦. وقد أمر بتزويج الساقطات لقاء صداق معجله =

يسدِّدا على دفعتين سنويًّا. ففي بادئ الأمر، كتب الشاهد المعدَّل أن مؤخر الصداق كان دينًا حالًّا أو بتعبيره (على حكم الحلول)، الأمر الذي كان من شأنه أن يسمح لزمرد بالمطالبة بالمال متى أرادت. ومع ذلك، ولسبب لا نعرفه، شُطبت الجملة، وقُسِّم هذا المبلغ الصغير على قسطين قيمة كل منهما دينار واحد. وثمة ملاحظة في نهاية العقد تؤكد على التصحيح الذي أُدخل على نص العقد.

طلَّق إبراهيم زمرد في ١٧ من جمادى الأولى عام ٧٩٢هـ (٤ مايو ١٣٩٠م)، أي بعد سنة وثلاثة أشهر من الزواج. وعثرنا على سجل هذا الطلاق على ظَهْر verso عقد الزواج[٩٣]. وبما أنه كان خُلعًا (طلاقًا بالتراضي)، فقد تنازلت زمرد عن جميع حقوقها وديونها تجاه إبراهيم، بما في ذلك ما تبقى من الصداق. بحلول ذلك الوقت، من المفترض أنها قد تسلمت دينارًا واحدًا كقسط أول من قسطيها السنويين، ولكن لا يوجد أي تسجيل يُثبت أنها تسلمت هذا المبلغ على عقد الزواج. / وكانت زمرد في طريقها للزواج مرة أخرى؛ فبعد شهر من طلاقها، وتحديدًا في ٢٣ جمادى الآخرة عام ٧٩٢هـ (٨ يونيو ١٣٩٠م)، تزوجت زمرد من رجل يدعى صَبيح بن عبد الله، ٦٦

= ٢٠٠ درهم نحاسي، ومثلها مؤخره. ووفقًا لأسعار الصرف آنذاك، فإن ٢٠٠ درهم نحاسي تقل قيمتها قليلًا عن دينار ذهبي واحد. انظر:

B. Shoshan, "Exchange-Rate Policies in Fifteenth-Century Egypt," *JESHO* 29 [1986], 33.

وخلال حملة ضد الممارسات المنافية للأخلاق العامة في عام ٦٦٧هـ/١٢٦٨م أصدر الظاهر بيبرس أوامره بتزويج العاهرات على صداق قدره ٤٠٠ درهم فضي.

'Abd al-Rāziq, *Lafemme*, 133.

93 Haram document no. 646, verso, A (Little, *Catalogue*, 306).

واسمه دالّ أيضًا على أنه كان عبدًا وأعتق لاحقًا. كتب عقد الزواج الثاني من أسفل على ذات الفَرخ نفسه[٩٤]. وفي سبيل صحة هذا الزواج، شهدت زمرد، تحت اليمين، أن عِدَّتَها قد انتهت وأنها حاضت ثلاث مرات. وكانت هذه شهادة زور، كما يجب أن يكون ذلك واضحًا للمحكمة. لكن ضمير المأذون الحنفي، الذي زوجها، لم يؤنبه حيال هذا الخرق الواضح للشرع[٩٥].

تعهد صَبيح، الزوج الثاني لزمرد، بدفع ما مجموعه خمسة دنانير صداقًا قسَّمها إلى جزئين. منها دينار واحد معجل الصداق، دفعه لزمرد عند الزواج. وبقيت ٤ دنانير أخر تدفع على أقساط سنوية كل منها دينار واحد. هنا نلحظ أن وضع زمرد كان أفضل قليلًا بالمقارنة بزواجها السابق. فمرة أخرى تسلمت دينارًا واحدًا معجل الصداق، ولكنها هذه المرة وُعِدَتْ بأربعة أقساط سنوية قيمة كل منها دينار واحد بدلًا من دينارين. على أن الأمر الأكثر أهمية

94 Haram document no. 646, verso, B (Little, *Catalogue*, 306).

٩٥ قد لا يكون ذلك خرقًا واضحًا للشرع كما يظن المؤلف، فأكثر الفقهاء يقولون: إن عدَّة المختلعة عِدَّة المطلقة؛ ومنهم سعيد بن المسيّب، ومالك، والليث، والأوزاعي، والشافعي وغيرهم. بيد أنه روي عن عثمان بن عفان، وابن عمر، وابن عباس، وأبان بن عثمان، وغيرهم، أن عِدَّةَ المُخْتَلِعَة حَيْضَةٌ. وروي ابن عباس أن «امرأة ثابت بن قيس اختلعت منه، فجعل النبي ﷺ عِدَّتَها حَيْضَةً. رواه النَّسائي. وعن رُبَيِّع بنت مُعَوِّذ مثل ذلك، وأن عثمان قضى به. رواه النَّسائي وابن ماجه. ابن قدامة، المغني، (القاهرة، [د. ن]، ١٩٦٩)، ٨: ٩٦-٩٧. وقال الترمذي في سُننه: ..... عن ابن عباس، أن امرأة ثابت بن قيس اختلعت من زوجها على عهد النبي ﷺ فأمرها النبي ﷺ أن تعْتدَّ بِحَيْضَةٍ. وعلّق الترمذي عقب الحديث قائلًا هذا حديث حسن غريب، ...وإن ذهب ذاهب إلى هذا فهو مذهب قوي». الترمذي، سنن الترمذي، (القاهرة، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٩٧٥)، ٣: ٣٨٣-٨٤. ومن ثم ربما لم يتشدد القضاة في تقييد عدة المختلعة التي تروم الزواج مجددًا بثلاث حيض. فاكتفى القاضي بالنظر في مدة العدة تتسع لحيضةٍ واحدة أم لا. (المترجم).

بالنسبة لزمرد، تمثل في تعهد صَبيح بالنفقة على محمد بن إبراهيم، وهو طفل زمرد من زواجها السابق، والذي لا يمكن أن يكون قد تجاوز، آنذاك، بضعة أشهر من العمر. والنفقة على طفل زمرد انطوى على التزام مالي كبير وقع على عاتق صَبيح، أكثر بالتأكيد من مبلغ الصداق بأكمله[٩٦]. وتجدر الإشارة إلى أن زمرد فقدت من الناحية الشرعية أي حق لها في حضانة طفلها جراء زواجها، بيد أن زوجها السابق لم يَسَعْ للحصول على حقوقه على ما يبدو .

بعد ستة أشهر، لاحقًا، طُلِّقت زمرد مجدَّدًا؛ طلقها صَبيح طلقة واحدة رجعية (قابلة للرد) في ١٢ من ذي الحجة عام ٧٩٢ هـ (٢٢ نوفمبر ١٣٩٠م)، وتعهد بالنفقة على زمرد في أثناء عدتها[٩٧]. كان هذا الطلاق من جانب واحدٍ، ومن ثم لم ينطو على أي تنازل لزمرد عن حقها في صداقها المؤخر. ففي ٣ شوال ٧٩٣هـ (٤ سبتمبر ١٣٩١م) دفع صبيح دينارًا واحدًا بدل ما تبقى من صداق زمرد[٩٨]. ربما كان هذا المبلغ عبارة عن القسط السنوي الأول من الأقساط التي تعهد بها في عقد الزواج. لكن الوثيقة لا تسجل مزيدًا من المدفوعات الإضافية لصبيح. ومن ثم فمن غير المرجح عندنا أن صبيح دفع هذه الأقساط؛ لأنها كان ينبغي أن تسجل، حال دفعها، على عقد الزواج نفسه.

بحلول وقت تسلمها دفعة صبيح الوحيدة، كانت زمرد قد تزوجت بالفعل للمرة الثالثة، من نسّاج يدعى محمد بن علي الصلحادي. وزواجها

٩٦ تُقر محكمة القدس عادة من ٢٠ إلى ٣٠ درهمًا، أي حوالي دينار واحد، نفقة شهرية للأيتام. انظر:

Haram documents nos. 458, 667, 192, 52B, 183, 115, 604, 106.

97 Haram document no. 646, verso, D (Little, *Catalogue*, 306).

98 Haram document no. 646, verso, C (Little, *Catalogue*, 306).

مؤرخ بـ ٨ صفر ٧٩٣هـ (١٠ يناير ١٣٩١م)؛ ومن ثم امتدت عِدَّتُها شهرين فحسب بعد طلاقها من صَبيح[٩٩]. على الرغم من أن تاريخ الطلاق، على وجه التحديد، مذكور في عقد الزواج الثالث، إلا أن زمرد مجددًا، شهدت تحت اليمين أنها حاضت ثلاث مرات بالفعل. وطُلب زوجها السابق صَبيح أمام القاضي للشهادة على أنه لم يُعِدْها إلى عصمته، وأنهما باتا الآن / مطلقين ٦٧ بالفعل. في هذا الزواج الثالث، تعهد زوج زمرد الجديد بدفع ما مجموعه ٦ دنانير، عجَّل لها منها دينارًا واحدًا من فوره. أما الخمسة الباقية فقد قسمت إلى جزئين: عين منها دينارًا واحدًا باعتباره دَينًا حالًّا، وأربعة أخر قرر أن يدفعها على أربعة أقساط سنوية. كان هذا المبلغ الكلي أعلى صداق تلقته زمرد، مقارنة بجميع زيجاتها السابقة، ولكن عند كتابة العقد كان المبلغُ الذي تلقته، مرة أخرى، دينارًا واحدًا فحسب.

ليس هناك الكثير مما يمكن أن يقال عن زمرد بعد هذا. فالبيان الأخير فيما يتعلق بزمرد جاء في ١٥ ذي القعدة ٧٩٣هـ (١٥ أكتوبر ١٣٩١م)[١٠٠]. في هذا التاريخ، صَدَّق قاضي قضاة الشافعية بالقدس على عقد الزواج الثالث لزمرد، الذي مضى على كتابته تسعة أشهر بواسطة نائبه الحنفي، والسبب في ذلك غير واضح لنا. ربما كان ذلك بسبب بعض المطالبات الإضافية، فليس بين «وثائق الحرم القدسي» وثيقة أخرى تطلبت مثل هذا التصديق المتأخر عن تاريخ عقد الزواج[١٠١]. كما ليس ثمة تفاصيل أخرى حول دفع صداق

---

99 Haram document no. 610 (Little, *Catalogue*, 305).

وثمة إحالة خاصة بالمحكمة على حاشية وثيقة الحرم القدسي رقم: 646, verso.

100 Haram document no. 610, verso (Little, *Catalogue*, 305).

١٠١ ربما كانت هناك حاجة ماسة لتأمين هذه الوثيقة، التي وجدت في وثائق الحرم، =

الصلحادي المؤجل، أو مصير هذه الزيجة الثالثة لزمرد.

لقد كانت عقود زواج زمرد مادية الغاية، وقصيرة الأجل جدًّا على حد سواء؛ إذ كانت زمرد دائمًا في عجلة من أمرها لإتمام الزواج. وعلى غرار العديد من المطلقات، شهدت زورًا فيما يتعلق بانتهائها من فترات الطمث الثلاث بهدف تقصير فترة العدة بين الطلاق والزواج مجدَّدًا[١٠٢]. ويبدو أن المزايا المالية للزواج، أي الصداق والنفقة، كانت سببًا تمهيديًّا في زيجاتها المتعاقبة. وعلى الرغم من أن المبالغ المعينة قد تبدو تافهة، فقد سبقت كلَّ زيجاتها بعضُ المفاوضات على الترتيبات المالية، حيث اختلفت في كل مرة. وفي عقد زواجها الأول يسعنا أن نكتشف آثار تلك المفاوضات التي دارت عند كتابة عقد الزواج، فقد شطب الشاهد المعدل مبلغ الدينارين كدين على حكم الحلول، وعاد فقسَّمها على قسطين سنويين.

ومع ذلك فما يسترعي الانتباه أيضًا أن زمرد حصلت على أقل القليل من المبالغ التي وعدها أزواجُها بها؛ فمن الزوج الأول لا يبدو أنها حصلت على شيء ذي بال خلاف الطفل، في حين حصلت على دينار واحد من أربعة دنانير

= ضمانًا لعدم إبطالها لاحقًا من قبل قاضٍ آخر. انظر:

Little, "Documents Related to the Estates of a Merchant and his Wife," 143, 165; Little, *Catalogue*, 224).

١٠٢ كان الحنث باليمين فيما يتعلق بفترة العدة غير مألوف. ففي مسألة من عدة مسائل استفتي فيها ابنُ تيمية، كانت المطلقة قد تعاطت عقارًا من المفترض أن يتسبب في الحيض المبكر. انظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٣٢: ٧٨؛ ٣٤: ٢٢-٢٤. وفي قضية ترجع إلى القرن التاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادي، ادعت امرأة حامل زورًا أنها قد فقدت جنينها في سبيل الزواج مجددًا. زكريا الأنصاري، إعلام، ٢٥٩. وفي قضية من مدينة سبتة بشمال إفريقيا، تزوجت امرأة مرتين متتاليتين دون اكتراث لفترة العدة. انظر: Powers, "Women and Divorce," 36–39.

من الزوج الثاني. وعلى الرغم من أننا كثيرًا ما نسمع عن الأزواج المدينين لزوجاتهم، فإننا نادرًا ما نسمع، أيضًا، عن الأزواج الذين سددوا تلك الديون. فكم من امرأة عوَّلت على وعود زوجها! بعبارة أخرى: هل كانت كل هذه الالتزامات المالية المتنوعة مجرد وسيلة لجعل الأمر أكثر يُسرًا للأزواج في التهرب من مسئولياتهم؟ وعلى الرغم من تلك المفاوضات حول شروط الصداق قبل الزواج، فلم يكن باستطاعة النساء تحصيل تلك المبالغ الموعودة التي قدمت لهن بالفعل. وأخيرًا، فإن السمة الرئيسة / لزيجات زمرد هي طبيعتها المؤقتة؛ فقد كانت علاقات قصيرة المدى، ووفر أزواجها لها نفقةً زوجيةً متواضعة لأمد قصير، حتى إذا ما انفصمت عُرى الزواج ذهبت زمرد باحثة عن زوج آخر. ٦٨

تعكس زيجات زمرد ذلك التحول في طبيعة الزواج في مدن الشرق الأدنى أواخر العصور الوسطى. فالعلاقات بين الزوج وزوجته مالت أكثر إلى أن تصبح رسمية الطابع، وذلك بارتباطها بعدد كبير من المعاملات النقدية. فدان الأزواج لزوجاتهم بأقساط سنوية، وديون حالَّة واجبة الدفع من الصداق، ومصروف نقدي يومي، وبدل الكسوة السنوية، وأحيانًا إيجار البيت، أو التعهد بالنفقة على أطفالهن من زيجات سابقة. ومن جهة أخرى، يصعب القول بعدد الأزواج الذين دفعوا فعليًّا مستحقات زوجاتهم عليهم. ومع ذلك فالمرجح عندنا أن كثيرًا من تلك الالتزامات المالية التي تعهد بها الأزواج ظلت حبرًا على ورق.

وبعد؛ فقد دُفعت تلك الالتزامات أو لم تدفع، فإن وجود تلك الالتزامات النقدية السائدة كان يعني أن الزيجات المملوكية كان بينها القليل من القواسم المشتركة مع «المثل الأعلى الذكوري» الذي كان ينادي به الفقهاء

وفلاسفة الأخلاق. فلم ينشئ الزواج وحدة اقتصادية موحدة مُكونة من زوج عائل وزوجة تابعة. بدلًا من ذلك، وعلى النقيض من العبودية، كان الزواج، وبجلاء تام، عبارة عن عقد شراكة تجارية معقدة، وكثيرًا ما أدى إلى تقاضي طرفيه أمام المحاكم، مع فرصة جيدة لحلّه بالطلاق.

الفصل الرابع

الطلاق بين الفسخ والتسوية

/ كان انعدامُ المساواة [بين الزوجين]، قاعدة أساسية في الشريعة الإسلامية، وواحدة من المصادر الرئيسة لتحكم الأزواج في مصير الحياة الزوجية؛ حيث يستطيع الزوجُ إعلان الطلاق من جانب واحد. في حين كانت الزوجة بحاجة إما إلى موافقة زوجها على الطلاق، وإما إلى اللجوء للمحاكم. ويتطابق الحقُّ المطلق للأزواج في حل عقدة النكاح متى أرادوا، مع ذلك الحق المطْلَق للسيد في عِتْقِ عبدٍ له، ها هنا؛ تتفوق رموز السلطة الذكورية على سائر امتيازات الذكور الأخرى، كالحق في تعدد الزوجات، والتسرِّي، وحق إيقاع التأديب البدني. كما مثل، ذلك الحق أيضًا، خطًّا أحمرَ إزاء وقاحة الزوجة.

وتتمثل الفرضية الثقافية السائدة في المجتمع المملوكي، على الأقل حتى نهاية القرن التاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادي، في أن الطلاق كان كارثة بالنسبة للنساء؛ إذ كان من شأنه أن يحرمهن من النفقة والحماية. وإذا كانت المرأة بصدد الزواج مرة أخرى، فإن تطبيق الشريعة الإسلامية هنا كان يعني أنها كانت مهددة بفقدان حضانة أطفالها أيضًا.

وكانت الزوجة التي تريد الطلاق تمتلك أدوات قانونية محدودة؛ فقد كان هناك خيار واحد متمثل في إدراج شروط في عقد الزواج، من شأنها أن تسمح لها أن تختار الطلاق حال اتخاذ زوجها زوجة أخرى أو سُرِّيّة، أو حال قيامه بضربها، أو إخفاقه في إعالتها. فإذا لم تُدرج مثل تلك الشروط في العقد، فإن خيار الفسخ أو الطلاق القضائي لم يكن ليمنح للزوجة إلا في حالات الهجْر فحسب. حيث أظهر القضاة عامة، وهم حماة النساء ظاهريًّا، الترددَ في التدخل على نحو أكثر حزمًا في الشأن الأُسري، حيث يجب أن تكون كلمة الزوج هي العُليا. بيد أن تلك السياسة القضائية تحولت خلال القرن التاسع

الهجري/ الخامس عشر الميلادي، وذلك عندما تعدى المسئولون العسكريون على صلاحيات القضاة وبدأوا بالفصل، فعليًّا، في قضايا الأسرة، فعملوا، على نحو أكثر خشونة، على حماية حقوق الزوجات اللائي أساء أزواجهن عشرتهن. ومن جهة أخرى انتهجت تلك المحاكم العسكرية نفسها، سياسة أكثر نشاطًا في التخلي عن المثُل العليا الذكورية. فبدلًا من التهديد بالطلاق، أو معاقبة الزوجة الناشز أو الزانية، بات الأزواج هم الذين يقدمون شكواهم أمام المحكمة.

ولم تكن غالبية حالات الطلاق في المجتمع المملوكي طلاقًا من جانب واحد، ولا فسخًا (طلاقًا قضائيًّا)، وإنما كانت خُلْعًا (انفصالًا توافُقيًّا) تخلت الزوجات بموجبه عن حقوقهن المالية، جزئيًّا أو كليًّا، مقابل الطلاق. وتوضح الصياغة الشرعية لوثائق طلاق الخلع، بلا ريب، أن هذه التسويات بدأت دائمًا بناءً على طلب الزوجة، التي طالبت زوجها بالطلاق مقابل تعويضه ماليًّا. بيد أن تلك الشكليات في وقائع الطلاق أخفت خلفها تفاعلًا معقدًا بين مختلف الضغوط الشرعية وغير الشرعية. فمن ناحية، امتلك الأزواج أوراقًا كثيرة في مفاوضات الطلاق، وكانوا، / في أكثر الأحيان، قادرين على فرض تسويات مواتية لهم. ومن جهة أخرى، نادرًا ما كان الطلاق شأنًا من جانبٍ واحدٍ. فبعض النساء، أو أُسرهن، تلاعبن بالمثُل الذكورية في سبيل الشروع في الطلاق، أو قُمْنَ باستخدام نفوذهن المالي في سبيل إجبار الزوج على مَنْحِهن الطلاق، بحيث ظهر الطلاق، في معظم الروايات المتعلقة بالحالات الفردية، وكأنه شأن متوازن، إذ تمكنت المرأة، في كثير من الأحيان، من أن تقول كلمتها.

٧٠

التهديد بالطلاق:

تُرى: كم مرةً استخدم الأزواج، من العصر المملوكي، امتياز الطلاق من جانب واحد؟ لا شك أن بعضهم قام بذلك بالفعل، ولكن مع الحصانة من الملاحقة القضائية؛ إذ طلَّق السلاطين زوجاتهم بطبيعة الحال. ففي عام ٧٧٧هـ/ ١٣٧٥م طلق الأشرف شعبان زوجاته الثلاث معًا في الوقت نفسه[1]. كما استُدعى الطلاق، أحيانًا، كنتيجة لمتغيرات الظروف السياسية التي أسفرت عن عقد مصاهرات التحالف السياسي في المقام الأول؛ إذ طلق الظاهر بيبرس زوجته الكردية بعد أن قضى وطره من تحالفه مع الحاميات الكردية في غزة[2]. كما طلق الناصر محمد ابنة أوزبك خان Özbeg Khan، حاكم القبيلة الذهبية، لأسباب سياسية أيضًا[3]. وعُرف الطلاق أيضًا بين عامة الناس كذلك؛ ففي عام ٦٩٨هـ/ ١٢٩٩م طُلب من تقي الدين السبكي، البالغ من العمر، وقتذاك، نحو خمسة عشر عامًا، والذي كان متزوجًا من ابنة عمِّه؛ شريطة ألا تشغله عن دراسته، طلاق زوجته، لا سيما عندما بدأت بالإلحاح عليه في طلب بعض الهدايا الصغيرة[4]. ولكن نَبْذ المرء لزوجته، دونما سبب وجيه يستدعي ذلك، لم يكن ينظر إليه المجتمع على أنه سلوك قويم؛ فعندما طلق حاكم حماة الأيوبي زوجته وابنة عمته في عام ٦٩١هـ/ ١٢٩٢م

---

١ المقريزي، السلوك، ٣: ٢٥٦.

٢ النويري، نهاية الأرب، ٣٠: ٣٦٧؛ المقريزي، السلوك، ١: ٦٤٠.

٣ انظر: Holt, "An-Nāsir Muhammad," 315–16. وعن انهيار المصاهرات السياسية الأيوبية في بواكير القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي انظر: قطب الدين اليونيني، ذيل مرآة الزمان، ٢مج، (حيدر آباد، دار المعارف العثمانية، ١٩٥٤–٥٥)، ١: ١٣٠؛ المقريزي، السلوك، ١، ٢٥٥.

٤ السبكي، طبقات، ٦: ١٤٩.

قُوبل خبر الطلاق بسخط شعبي عام. من ثم فقد كان الطلاق، حين يُوقع من جانب واحد بلا سبب، ينظر إليه على أنه إجراء تعسفي، يستدعي الإدانة[٥]. فبالمثل، اتهم الجزري شاهدًا معدَّلًا يُدعى شمس الدين الأنصاري (المتوفى ٧٢٨هـ/ ١٣٢٨م) بإساءة معاملة زوجته؛ وذلك لقيامه بطلاقها مرارًا[٦].

وعلى الرغم من بساطة الفعل الشرعي لذلك الطلاق الاستبدادي، فلا ريب أن الطلاق من جانب واحد لم يكن أمرًا شائع الحدوث، كما قد يتوقع المرء. فمعظم الأزواج تم ردعهم، أولًا وقبل كل شيء، من خلال التكاليف المالية الباهظة المترتبة على الطلاق؛ إذ قدر الأزواج عاقبة ما قد يترتب على الطلاق من جانب واحد من دفع جميع التزاماتهم المالية المعلقة طرف زوجاتهم، بما في ذلك الأجزاء المتأخرة المنجَّمة، والمستحقة الحالّة من الصداق، بالإضافة إلى المتأخرات في مدفوعات النفقة والكسوة، وسائر الديون الأخرى التي قد يُدان الزوج بها خلال الزواج. وبوسع المطلقات، أيضًا، اللجوء إلى القُضاة الأحناف دون غيرهم، فهم الذين دعموا مطالب المطلقات بالنفقة عليهن خلال فترة عدتهن (وذلك على الرغم من أن الأزواج كانوا بالسوية يسعون لتسجيل الطلاق عند قاضٍ من / مذهب آخر)[٧]. كما طُلب من ٧١

---

٥ سرعان ما توفيت تلك الأميرةُ بُعيد طلاقها. النويري، نهاية الأرب، ٣١: ٢٤٤؛ Muhammad b. Ibrāhīm al-Jazarī, *La chronique de Damas d'al-Jazari, années 689–698 H.*, ed. J. Sauvaget [Paris: Librairie ancienne H. Champion, 1949], 21.

٦ الجزري، تاريخ، ٢: ٣٠٦.

٧ وفقًا للمذهب الحنفي فإن لكل مطلقة الحق في المطالبة بالنفقة في فترة العدة. في حين قصر المذهب الشافعي هذا الحق على المطلقات الحوامل فحسب. الطرسوسي، أنفع الوسائل، ٤٢–٤٩؛ السبكي، فتاوى ٢: ٣١٤–٢٠؛ وعن المراسيم =

الأزواج دفع التعويض المسمى «نفقة المتعة» لمطلقاتهم على رأس تلك المدفوعات. وكان الإلزام بدفع نفقة المتعة أمرًا مهملًا في العصور الإسلامية الأقدم، بيد أن الفقهاء في العصر المملوكي سرعان ما أعادوا تفعيلها[٨]. وعلى نحو معياري؛ حُدِّدت نفقة المتعة بمبلغ ٣٠ درهمًا فضيًّا، لكن دفعها لم يكن إلزاميًّا في كل الأحوال[٩]. فقد كان للمطلقة الحق في المطالبة بهذا التعويض، ما دامت لم تتنازل عنه في تسوية طلاقها، وكذلك عند وقوع الطلاق بغير جَريرة منها[١٠].

كان التهديد بالطلاق ضد الزوجة الناشز يستخدم في كثير من الأحيان، للردع فحسب، بدلًا من أن يكون عاملًا رئيسًا في الطلاق. فقد هدَّدَ الأزواج زوجاتهم بالطلاق إزاء أي خرق لسلطانهم، حتى ذلك التافه منها؛ إذ منحت

= الصادرة، والمتصلة، على وجه التحديد، بالقضاة الحنفية والخاصة بأحكام النفقة للنساء خلال فترة عدتهن انظر: ابن فضل الله العمري، التعريف بالمصطلح الشريف، (القاهرة، ١٣١٢هـ/ ١٨٩٤م)، ١١٩-٢٠؛ القلقشندي، صبح الأعشى، ١١: ٩٥- ٢٠٠. وقدم ابن قيم الجوزية لقرائه من الرجال [؟!]، عدة طرق للتهرب من دفع النفقة خلال فترة العدة، ويلاحظ هنا أنه كان يجب على الزوج التحرك بسرعة، قبل أن تذهب طليقته إلى القاضي الحنفي. إعلام الموقعين، ٣: ٣١٨، ٣٧٨؛ ٤: ٤٤.

٨ عن دفع نفقة المتعة في الشريعة الإسلامية في عصورها الأولى انظر:

Rapoport, “Matrimonial Gifts,” 16–21.

٩ النووي، فتاوى، رقم ٢٣٢. وانظر أيضًا: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٣٢: ٢٦-٣٤١؛ السبكي، طبقات، ٦: ١٨٥.

١٠ العثماني، كفاية المفتين، ورقة ٣٩و؛ الأنصاري، إعلام، ٢٢٧؛ مخطوط بمكتبة تشيستربيتي برقم ٤٦٦٥، ورقة ٤١و؛ الجرواني، مواهب، ورقة ٨٣و. وعن حالة دفع واقعية انظر: Haram document no. 653 recto (منشورة في: العسلي، وثائق، ٢: ١٩، برقم ١).

الشريعة الإسلامية السُّنية وضعًا خاصًّا لتهديدات الطلاق، والتي عادة ما أطلق عليها «أيْمان الطلاق». وتعتبر تلك الأيمان عبارات شرطية، ووقوع الطلاق يتوقف على الوفاء بالشرط من عدمه. وقد عبر كثير من الأزواج عن أسفه، لاحقًا، إزاء استخدامه مثل تلك الأيمان، خاصة إذا كان سبب النزاع مع زوجاتهم تافهًا، ومن ثم طالبوا المفتين بالبحث عن وسيلة لردِّ اليمين. وهناك الكثير مما يمكن أن يعلمه المرء عن نمط الحياة المنزلية اليومية من خلال الفتاوى المتعلقة بصحة حالات الطلاق. فمن شأن الزوج، آنئذٍ، أن يهدد زوجته بالطلاق لمنعها من زيارة الجيران، أو من استضافتها لإحدى صديقاتها، أو من إفشاء سر للأسرة[١١]. وكان توتر علاقة الزوجة أيضًا مع الحماة (أم الزوج) سببًا شائعًا للفظ يمين الطلاق[١٢]. وذلك الزوج الذي اشتبه في سرقة زوجته لأمواله هددها بالطلاق إذا لم تردَّ عليه ماله[١٣]. وثمَّة زوج آخر هدد بطلاق زوجته إذا استقبلت ابنها، من زيجة سابقة لها، وفي الأخير قررت المرأة تفضيل ابنها على زوجها[١٤].

وكان الزوج يعمد إلى التهديد بالطلاق، في كثير من الأحيان، حين يشعر أن شرفه بات على المحك. فمن حيث المبدأ؛ لم يكن حبس الزوجة في المنزل أمرًا مقبولًا، على الرغم من أن البعض حاولوا ذلك بالفعل[١٥]، لكن / كان ٧٢

١١ ابن تيمية، فتاوى النساء، ٢٥٣-٢٥٥؛ ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٣٣: ١٦٢-٢٢٦-٢٧.

١٢ النووي، فتاوى، ١٤٠، ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٣٣: ١١٢، ١٦٤-٦٨.

١٣ ابن تيمية، فتاوى النساء، ٢٥٣؛ ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٣٣: ١٦٣، ٢٢٩؛ السبكي، فتاوى، ٣١١.

١٤ ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٣٢: ٢٨٧. وفي حالة أخرى هدد رجل امرأته بالطلاق إذا ولدت له أنثى مجددًا. نفسه، ٣٣: ١٦٤.

١٥ في مسألة طرحت على ابن الصَّلاح، أغلق رجل أبواب الدار على زوجته خلافًا =

بوسع الرجل أن يلفظ بيمين طلاق مُعَلَّق من شأنه أن يصبح نافذ المفعول متى غادرت زوجته بيت الزوجية دون إذن مسبق. وإذا حكمنا من خلال الإشارات المرجعية العديدة الواردة في الأدبيات الشرعية، فسيبدو لنا أن هذا السيناريو الأخير كان الأكثر شيوعًا في ذلك العصر[١٦].

لم يكن مثل هذا السلوك من قبل الأزواج مجرَّد مسألة اختيار فردي فحسب، أو أمر خاص بين رجل وزوجته؛ إذ توقع المجتمع قوامة الرجال على النساء، وإهمال الرجال لتلك القوامة قد يؤثر على وضعهم الاجتماعي. فقد حثت الأدبيات الشرعية الأزواج على إثبات الغيرة الملائمة على النساء، فعندما رقصت النساء المتزوجات وهن حاسرات النقاب في حفلات الزفاف، أو اختلطن بالرجال في تجمعات الصوفية، أو ركبن الحمار خلف المكاري، اتجهت أصابع الاتهام بالمسئولية المباشرة عن ذلك إلى أزواجهن[١٧]. كما أشار ابن تيمية إلى أن أعظم السبّ والشّتيمة المهينة في أيامه قول الناس: «زَوْجُ القَحْبة»[١٨]. ولم يكن يُسْمَح للديوث، وهو ذلك الرجل الذي لا يحرك ساكنًا إزاء السلوك المشين لزوجته، بمصاهرة الأسر المحترمة[١٩].

= للعرف الجاري بين الناس «المعتاد». وسمح القاضي للرجل بفعل ذلك إذا كان لديه سبب محدد للقلق فحسب. لكنه منعه من إغلاق النوافذ «سد الكُوَّات». فتاوى ابن الصلاح، ٤٣٣، رقم ٤١٥.

١٦ النووي، فتاوى، ٤٤٣ (رقم ٣٩٥)؛ ابن تيمية، فتاوى النساء، ٢٣٥، ٢٥٦؛ ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٣٣: ١٦٣، ٢٢٩، ٢٣١.

١٧ ابن بيدكين، كتاب اللمع، ١٧٠-٧٣، ٤٤٢؛ ابن الحاج، المدخل، ١: ٢٦٦-٦٩؛ Lutfi, "Manners," 115.

١٨ من المثير للاهتمام، ما ذكره ابن تيمية من أن الزاني أكثر احترامًا من الديوث. مجموع الفتاوى، ٣٢: ١١٧-١٨.

١٩ ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٣٢: ١٤٣. وانظر أيضًا: الأنصاري، إعلام، ٢٢٠.

وكان الشكلُ القانوني لغالبية حالات الطلاق في المجتمع المملوكي هو الخُلْع، وعلى الرغم من أن إجراءات الطلاق أخْفَتْ خلفها تفاعلًا بين مختلف الضغوط القانونية وغير القانونية، فبموجب الخلع تتنازل الزوجة عن حقوقها المالية، وعلى وجه الخصوص دعواها في مؤخر صداقها، في مقابل حصولها على الطلاق[٢٠]. وكانت هذه التسويات شائعة جدًّا، حتى إننا يمكن أن نعدها النموذج القياسي للطلاق آنئذٍ؛ إذ جرت عادة الشهود المعدلِّين على تخمين أن الأزواج الذين مثَلوا أمامهم لتسجيل الطلاق كانوا قد اتفقوا مسبقًا على الانفصال بالخُلْع[٢١]. ووفقًا للصياغة الشرعية لوثائق طلاق الخُلْع، فإن النساء، دائمًا، كن المبادرات في هذا النوع من الطلاق؛ إذ كان بإمكانهن طلب الطلاق والتخلي عن حقوقهن المالية في المقابل. ولكن الفقهاء أعربوا، أحيانًا، عن قلقهم بشأن ما إذا كانت النساء اللائي شرعن في تسويات الطلاق قد تصرفن طواعية[٢٢]؛ إذ للأزواج مصلحة واضحة في إجبار زوجاتهم على

20 Haram documents nos. 44, 302, 646.

هناك تسجيلان لطلاق الخلع. بيد أنه في كلتا الحالتين عاد الزوجان لبعضهما بعدها بوقت قصير. عبد الرازق، عقدا نكاح؛ Haram document no. 47. وكانت هذه الحالات من الخلع وهمية، وهي المعروفة بـ«خُلع اليمين»؛ حيث تهدف إلى السماح للرجل بالحنث بيمين الطلاق الثلاث. وسيأتي في الفصل الخامس.

٢١ ابن الصلاح، فتاوى، ٤٣٩ (رقم ٣٩٠)؛ ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٣٢: ٢٨٨. وفي كلتا الحالتين جاء الأزواج لكتَّاب العدل لتسجيل الطلاق على أنه طلاق من جانب الزوج. بيد أن كتاب العدل، وهمُوا، بحكم العادة، فكتبوا ديباجة الطلاق بصيغة الخلع.

٢٢ ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٣٢: ٣٥٥، ٣٥٨-٦١. (في كلتا الحالتين أُكرهت العروسان على قبول تسوية الخلع من قبل والديهما)، وفي حالة أخرى ادعت الزوجة أنها كانت تحت الحجر، ومن ثم ليس مخولًا لها إبرام أية عقود مالية، ومن الواضح أنها كانت ذريعة لإبطال تسوية الخلع. المصدر نفسه، ٣٢: ٢٨٥.

القبول بتسوية الخلع. فقد مثلت إحداهن أمام القاضي تقي الدين السبكي في دمشق، ثم ادعت أنها أُرغمت قسرًا على تسوية الطلاق، وقضى السبكي ببطلان التسوية؛ لأن الأدلة الظرفية التي قدمتها المرأة دعمت ادعاءها[٢٣]. / ٧٣ وفي مسألة عُرضت على ابن تيمية، اشتبه الزوج في زنا زوجته بعد أن اختفت عن الأنظار في حفل زفاف كان من المفترض أن تحضره، وعندما هربت المرأة إلى بيت خالتها، تحول زوجها إلى أقاربها من الذكور، وطالبهم بتسوية طلاق تُعْفيه من التزاماته المالية[٢٤].

وكان الأزواج يتمكنون من التوصل إلى تسويات طلاق مواتية لهم من خلال المُساومة على حضانة الأطفال. فوفقًا لأحكام الشريعة الإسلامية تفقد الأمهات المطلقات حقوقهن في كفالة أطفالهن القصّر بمجرد الزواج مرة أخرى. ويمكن أيضًا أن يفقدن الحضانة إذا ما قرر الأب أن يأخذ الطفل إلى مكان آخر[٢٥]، سواءً لإلحاقه بمستوى تعليمي أفضل، أو لتوفير مستوى معيشي أفضل[٢٦]، أو إذا كان بوسع الأب إقامة الدليل على إهمال الأم[٢٧]. ومن

٢٣ السبكي، فتاوى، ٢: ٢٩٧. وفي قضية مماثلة من لشبونة Lisbon في القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي استطاعت امرأة، أساء زوجها عشرتها، تقديم دليل على سوء معاملة زوجها وإرغامه لها قسرا على قبول تسوية الخلع. انظر:
Powers, "Women and, Divorce" 31-35.

٢٤ ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٣٢: ١٤١، ٢٨٣-٨٤.

٢٥ ابن الصلاح، فتاوى، ٤٦٢-٦٣ (رقم ٤٢٩)؛ ابن القيم، إعلام الموقعين، ٣: ٢٩٥؛ وانظر أيضًا: تقارير مفصلة لمسائل الحضانة التي سئل فيها الفزاري، الفقيه الشامي من القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي. وخلافًا لأغلب الفقهاء المعاصرين، قال الفزاري: إن المصلحة المتعلقة بالتعليم وسلامة الطفل تُقدَّم على حق الأب في الانتقال بالطفل. الفزاري، فتاوى، ورقة ٩٨و، ٩٩ظ، ١٠١ظ.

٢٦ ابن تيمية، فتاوى النساء، ٢٨٩ (مسألة تاجر اصطحب ولده في رحلة عمل إلى =

ثم لم يكن بوسع المطلقة أن تؤمّن حق الحضانة إلا من خلال القبول بتسوية طلاق تلتزم فيها بالنفقة على الطفل فحسب. فقد سمحت التسوية، الشائعة للطلاق خُلعًا، للأم بالحضانة لفترة محددة من الزمن (وذلك بغض الطرف عن التغييرات اللاحقة في حالتها الاجتماعية)، وفي المقابل، ليس التخلي عن حقوقها المالية فحسب، وإنما المساهمة أيضًا في النفقة على الطفل خلال تلك الفترة[٢٨]. ففي مسألة عُرضت على ابن تيمية، نصت تسوية الطلاق على أن نفقة الطفل اليومية المستحقة قبل الأب هي سدس الدرهم، وهو مبلغ متواضع مقارنة بما كان يمكن أن يقرره القاضي، وفي المقابل، وافق الأب على أن يظل الطفل في كفالة أمه عامين[٢٩].

= البحر الأحمر)؛ ابن الصلاح، فتاوى، ٤٦٣ (رقم ٤٣١). (مسألة أخذ الأب لولده من القرية إلى المدينة بدعوى أفضلية التعليم في المدينة).

٢٧ في سبيل إثبات ذلك الإهمال، طُلب من الجيران الإدلاء بشهادتهم أنهم سمعوا بكاء الطفل حيث اعتادت أمه تركه وحده في المنزل. الجرواني، مواهب، ورقة ١٠٨ظ؛ الأسيوطي، جواهر العقود، ٢: ٢٣٩-٤٠.

٢٨ الفزاري، فتاوى، ورقة ٣٩ظ (وافقت الزوجة على النفقة على الطفل لعامين)؛ الطرسوسي، أنفع الوسائل، ٤٤-٤٧. (في مقابل حق الحضانة تنازلت الزوجة عن صداقها، ونفقة العدة، ونفقة الطفل لسبع سنوات) وعن نموذج قياسي للوثيقة انظر: الأسيوطي، جواهر العقود، ٢: ٢٢٨، ٢٤٠-٤١، ٢٤٧-٢٤٨؛ الجرواني، مواهب، ورقة ١٣٩ظ.

٢٩ ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٣٢: ٣٥٣-٥٤. وانظر أيضًا: ابن تيمية، فتاوى النساء ٢٨٨-٨٩. وبالنسبة للقرن الثامن الهجري/ السادس عشر الميلادي ثمة أطروحة عن تسويات الحضانة. انظر:

Sherman Jackson, "Kramer Versus Kramer in a Tenth/Sixteenth Century Egyptian Court: Post-Formative Jurisprudence between Exigency and Law," *ILS* 8 (2001), 27–51.

كان للزوجات أيضًا طرقهن، الخاصة جدًّا، لاستفزاز أزواجهن في سبيل الحصول على الطلاق. وقد ناقش ابن تيمية باستفاضة تلك الوسائل المتنوعة التي دأبت الزوجات، اللائي أردن الطلاق، على استعمالها مع أزواجهن، فقال: إن المرأة يمكن أن «تحتال على فَسْخ نكاح الزوج ... بإساءة عشرته بمنع بعض حقوقه أو فعل ما يؤذيه». فبإمكان الزوجة مطالبة زوجها بسداد كامل مؤخر صداقها، أو المطالبة بالنفقة عليها نقدًا، ويمكن أن تمضي قدمًا في ذلك حتى يُعتقل زوجها. كما أنها قد تمنع نفسها عنه، أو تتوقف كليةً عن القيام بالواجبات المنزلية، كالطبخ أو التنظيف أو الغسيل وما إلى ذلك. كما كان بوسع النساء الإفحاش في القول، واستعمال الألفاظ البذيئة المبتذلة مع الزوج عند الخصومة، أو تعمُّد ترك المنزل دون إذن مسبق، كل هذا من شأنه أن يستثير عزم زوجها لطلاقها[٣٠]. ومع ذلك، فإن تلك الوسائل غير الرسمية التي تصطنعها الزوجة [للتخلص من زوجها] لا ينبغي / أن تحجب عنا الإطار الشرعي العام والراسخ؛ ذلك الإطار القانوني الذي وضع رابطًا ما بين الطلاق والذكورية. فعلى عكس الرجال، كان الزوجات اللائي يردن الطلاق، إما أن يدفعن ثمنه، وإما أن يذهبن إلى المحكمة. ٧٤

الطلاق والمحاكم الإسلامية:

بما أن المرأة كانت الطرف الأضعف في المعادلة، فقد مسَّت حاجتها إلى طلب المساعدة من المحاكم، ومن ثم ليس من المستغرب أن تناشد الزوجات القضاةَ بدلًا من أن تناشد أزواجهن. لقد مثَلت الزوجات أمام المحاكم

---

٣٠ ابن تيمية، إقامة الدليل في إبطال التحليل، نُشر في الجزء الثالث من مجموعة فتاوى شيخ الإسلام تقي الدين بن تيمية، ٥ مج (القاهرة، مطبعة كردستان، ١٣٢٦-٢٩هـ/١٩٠٨-١١)، ٢٤٦، ٢٦١-٦٤.

للمطالبة بالمدفوعات المستحقة لهن، والوفاء بالشروط الملائمة لهن والتي سبق أن أُدْرجت في عقود زواجهن، وكذلك إثباتًا لحقوقهن في إطار الزواج. وقد أدخل فقهاء العصر المملوكي تعديلاتٍ مهمة في شريعة أهل السُّنة فيما يتعلق بالزواج والطلاق، وكانت معظمها في سبيل حماية الزوجات من سوء معاملة أزواجهن. ومن ثم سمحوا للزوجات بالبقاء في بلداتهن رغمًا عن أنوف أزواجهن، كما ضمنُوا للزوجات الحصول على «نفقة المتعة» في حالات الطلاق التعسفي، وأدانوا ما اعتبروه عنفًا مفرطًا تجاه الزوجة. ولكن بالمحصلة، ظلت حماية القُضاة المبذولة للزوجات محدودة النطاق. فنادرًا ما منحوا الطلاق القضائي رغمًا عن أنف الزوج، إما عن غير قدرة، أو عن غير رغبة في الاحتكاك كثيرًا مع القوى الذكورية من أرباب الأسر. ونتيجة لذلك، فإن معظم مفاوضات الطلاق جرت على نحو غير رسمي، واقتصر دور المحاكم الرئيس فيها على التصديق، بوضع الخاتم الرسمي، على التسويات المعروضة أمامها.

وكان بإمكان الزوجة التي تروم تأمين حقوقها إدراجُ شروطٍ في عقد الزواج، من شأنها أن تسمح لها باختيار الطلاق في ظل ظروف بعينها، وتمثلت تلك الشروط الأكثر شيوعًا في حال تزوج عليها زوجُها من زوجة أخرى، أو تسرَّى عليها؛ حيث أُضيفت اشتراطات الزوجة في عقود الزواج الإسلامية منذ بواكير العصور الإسلامية، ومن ثم وجدت هنا وهناك في العديد من عقود الزواج من القرنين الثاني والثالث الهجريين/ الثامن والتاسع الميلاديين من مدن الأقاليم المصرية، وكذلك في عقود الزواج اليهودية من الجنيزا[٣١].

٣١ الحالات الأكثر شهرة في التاريخ هي: أم موسى زوجة الخليفة العباسي المنصور، وأم سلمة زوجة العباس. انظر: =

ويصادف المرء، بحلول العصر المملوكي، مجموعة متنوعة من الشروط؛ إذ طالبت أسرةُ عروسِ الزوجَ أن يتعهد، تحت الحلف بالطلاق، ألا يتذوق الخمر. في حين اشترطت أسرة أخرى على زوج ابنتهم أن يتعهد بتأجيل دخوله على ابنتهم الصغيرة حتى تبلغ مبلغ الفتيات، ومن ثم وافق الزوج أن تعيش البنت مع أسرتها إلى حين. كما تعهد بعض الأزواج، في كثير من الأحيان، بإيواء أطفال زوجاتهم من الزيجات السابقة والإنفاق عليهم[٣٢].

= L. Ahmed, *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate* [New Haven: Yale University Press, 1992], 77; N. Abbott, *Two Queens of Baghdad: Mother and Wife of Harun al-Rashid* [Chicago: University of Chicago Press, 1946], 15.

وبالنسبة للشروط في عقود الزواج الإسلامية المبكرة انظر:

A. Grohmann, *Arabic Papyri in the Egyptian Library*, 6 vols. (Cairo: Egyptian Library Press, 1934–62), vol. I, nos. 38, 39, 41; A. Grohmann, "Arabische Papyri aus den Staatlische Museenzu Berlin," *Der Islam* 22 (1935), 1–68, no. 8.

وعن وثائق الجنيزا انظر:

M. A. Friedman, *Ribū Nashīm be-Yisrael: Mekōrōt Hadashīm mi-Genīzat Kahīr* (Jerusalem: Mosad Byalik, 1986), 34–41; Goitein, *A Mediterranean Society*, vol. III, 147–50.

٣٢ المناقشة الأوسع نطاقًا جاءت عند ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٣٢: ١٦٤–٧٠. وانظر أيضًا: ابن الصلاح، فتاوى، ٦٨٤ (رقم ١٠٣٢)؛ ابن القيم، إعلام الموقعين، ٣: ٣٨٤؛ وأحال ابن تيمية قراءه على «عقود الزواج المغربية القديمة»، حيث يمكن العثور على مثل هذه الشروط. ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٣٢: ١٦٤–١٦٥. ومن المثير للفضول أن نلاحظ أن بعض وثائق زواج الجنيزا تضمنت شرطًا ضد تعدد الزوجات عرف باسم «القيرواني»، أي شرط شمال إفريقيا.

Goitein, *A Mediterranean Society*, vol. III, 149.

٧٥ / وقد سجَّل ابن طوق ذلك الشاهد المعدَّل الدمشقي، في «يومياته»، عددًا قليلًا من عقود الزواج التي اشتملت على مثل تلك الاشتراطات، التي يبدو لنا أنها لازمت الزوج متعدد الزوجات. فعندما تزوج بدر الدين اليوسفي ابنة ابن نبهان زوجة ثانية على زوجته في ذي الحجة من عام ٨٨٦هـ/ فبراير ١٤٨٢م، تعهَّد بطلاق زوجته الأولى والإقامة في بيت زوجته الجديدة. ولما لم يجرؤ على تطليق زوجته الأولى، فقد طلَّق الزوجة الثانية في اليوم التالي. وفي الأخير عاد وتزوج من الثانية مرة أخرى، وذلك بعد أحدَ عشرَ يومًا لاحقًا، هذه المرة بالتراضي مع العروس الجديدة؛ كي تَرْضَخ بوضعها كزوجة ثانية. هنالك تعهد ابن اليوسفي، في حضور والد العروس، بألا يتزوج من ثالثة، وألا تقيم الزوجتان في المنزل نفسه[٣٣]. وعندما ظنت عائشة بنت ابن الحُوراني أن زوجها شهاب الدين الرقاوي قد اتخذ لنفسه محظية عندما كان على سفر إلى القاهرة، حلف الأخير لها بالطلاق أنه، ومنذ زواجها، لم يطأ جارية قط، باستثناء واحدة كانت تعيش بالفعل معهم في منزلهم. بُعيد ذلك بعامين، وقبل السفر في رحلة أخرى، تعهد الرقاوي مجددًا بأن زوجته تصبح حرة في تطليق نفسها منه، إذا تزوج من زوجة أخرى أو تسرَّى عليها، شريطة أن تتخلى عن حقها في مؤخر صداقها[٣٤]. وكانت هذه التعهدات شائعة بما فيه الكفاية ليتم تضمينها في كتب الوثائق والشروط. فيمدنا الأسيوطي بوثيقة نموذجية لتسجيل يمين طلاق معلق من قبل الزوج. في هذه الوثيقة، يتعهد الزوج بعدم الزواج من زوجة ثانية، وعدم التسري، كما يتعهد أيضًا بألا يهجر زوجته[٣٥].

٣٣ ابن طوق، التعليق، ١١٤، ١٢١.

٣٤ نفسه، ١٩٨، ٤٠٢.

٣٥ الأسيوطي، جواهر العقود، ٢: ١٤٨؛ وعن الأزواج الذين أقسموا على عدم =

لقد منحت الممارسة القضائية المملوكية الزوجات الحق في البقاء في بلداتهن، حتى لو كان ذلك ضد مشيئة أزواجهن. ويمكن للعروس إدراج شرطٍ في عقد الزواج من شأنه أن يسمح لها بالبقاء في مسقط رأسها، ومثل هذا الشرط كان شائعًا في وثائق الجنيزا، وفي العهود الإسلامية المبكرة[٣٦]. وقد أبرزت مراسيم تعيين القضاة الحنابلة هذا الشرطَ بوصفه واحدًا من الجوانب المميِّزة بالفعل للمذهب الحنبلي[٣٧]. ولكن هذا الشرط نفسه أصبح هامشيًّا، بل ومُهملًا في العصر المملوكي؛ إذ إن القضاة الحنفية والشافعية سحبوا هذا الحق على جميع الزوجات. ووفقًا للطَّرَسوسي[٣٨]، الفقيه الحنفي، فإن الرأي السائد في أحكام القضاة الأحناف كان إعطاء الحق للزوجات بالبقاء في بلداتهن،

= الزواج على زوجاتهم، انظر أيضًا: الأنصاري، إعلام، ٢٢٤؛ ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٣٣: ٢٣٦. وعن تفويض حق الطلاق للزوجة (التوكيل أو التمليك) انظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٣٣: ١١٩، ١٦٤، ١٦٨؛ ابن القيم، إعلام الموقعين، ٣: ٣٤٣، ٣٨٤.

٣٦ بالنسبة للجنيزا انظر:

Goitein, *A Mediterranean Society*, vol. III, 150–53, 177–79 .

وبالنسبة للعصور الإسلامية الباكرة انظر:

Rapoport, "Matrimonial Gifts," 13.

٣٧ القلقشندي، صبح الأعشى، ٧: ٥٧؛ الصفدي، أعيان، ٣: ١٢٥٨-٨٦. قدَّر القضاة الحنابلة حمايةَ الزوجات تحرزًا من سوء المعاملة. ابن فضل الله العمري، التعريف، ١٢٢-٢٣؛ القلقشندي، صبح الأعشى، ١١: ٩٥، ٢٠٣. واعتبر ابن القيم شرط السماح للزوجة بالبقاء في مسقط رأسها شرطًا عادلًا ونزيهًا، ما دامت «المرأة لم ترض ببذل بُضعها للزوج إلا على هذا الشرط». إعلام الموقعين، ٣: ٣٤٣.

٣٨ قاضي القضاة نجم الدين إبراهيم بن عماد الدين علي بن الطرسوسي الحنفي المتوفى ٧٥٨هـ/ ١٣٥٧م. عنه انظر: الذهبي، العبر في خبر من غبر، ٤: ١٧٤-١٧٥؛ ابن تغري بردي، النجوم، ١٠: ٣٢٦-٢٧. (المترجم).

وذلك على الرغم من أن مؤسسي المذهب أنفسهم سبق أن اتخذوا موقفًا مختلفًا[٣٩]. كما قدَّم أيضًا وثيقةً نموذجيةً، / صدرت عن قاض حنفي، يحظر فيها على الزوج الانتقال بزوجته رغمًا عنها[٤٠]. وحقق المذهب الشافعي النتيجة عينها، وإنْ بطريقة غير مباشرة؛ فبوسع المرأة التي ترفض السفر مع زوجها، أن تقر بدَيْن وهمي لقريب لها، والذي بدوره، سيسأل القاضي الشافعي ضرورة منع المدين، وهو هنا تلك المرأة، من مغادرة المدينة[٤١]. ٧٦

كانت الشروط المتعلِّقة بضرب الزوجة نادرة نسبيًّا، وربما كان ذلك نتيجةً لمحاولات بُذِلَتْ من قبل المحاكم للحدّ من تلك الظاهرة. فهناك ذكر واحد فقط لزوجةٍ طالبت زوجها بالتعهد، تحت الحلف بالطلاق، ألا يضربها[٤٢]. كما نصح بعض الفقهاء الأزواج بضرب زوجاتهم عقابًا لهن على

٣٩ يعزى التغير في المذهب إلى أبي القاسم الصفار (المتوفى ٣١٩هـ/ ٩٣١م)، الذي قال بأن المرأة تحتاج حماية أسرتها بسبب فساد المجتمع أو على حد قوله: «فساد الزمان». ويشكو الطرسوسي من أن الزوجات في أيامه رفضن مجرد الانتقال إلى حي أو إلى قرية مجاورة. أنفع الوسائل، ٤٠، ٤٢. وعن وجهات نظرٍ مماثلة من المذهب الحنفي في القرنين الثامن والتاسع الهجريين/ الرابع عشر والخامس عشر الميلاديين انظر: العثماني، رحمة الأمة في اختلاف الأئمة، تحقيق: علي الشربجي، قاسم النوري، (بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٩٩٤) ٤٠٣؛ قارئ الهداية، الفتاوى السراجية، ورقة ٢٩ظ، ٤٠ظ.

40 Guellil, *Damaszener Akten*, 182 (no. 78)

وانظر أيضًا: الجرواني، مواهب، ورقة ١٣٩ظ.

٤١ عن حالات عدة من القرن الثالث عشر تنطوي على تلك الحيلة الشرعية، انظر: ابن الصلاح، فتاوى ٤٥٢ (رقم ٤١٥)، ٤٥٥ (رقم ٤١٩)؛ النووي، فتاوى رقم ٢٦٧؛ الفزاري، فتاوى، ورقة ٢١و، ٩٠و. واستشهد الفقهاء الشافعية، في هذه المصادر، بآراء متضاربة حول صحة تلك الحيلة.

٤٢ ابن الصلاح، فتاوى، ٦٥٨ (رقم ٩٤٥).

النشوز، وخاصة عند رفضهن للعلاقة الحميمة، أو الهروب من البيت، أو الإفحاش في القول[٤٣]. بيد أن الإشارت إلى حالات الضرب الفعلي قليلة. ومن المحتمل أن حالات الضرب لم تكن لتثير الفضول العام إلا عند تعلُّق الأمر باستخدام الرجال القوة المفرطة ضد أطفال زوجاتهم فحسب[٤٤]. أيًا كان الأمر، يبدو أيضًا أن القضاة حاولوا، جادِّين، الحد من انتشار العنف الأسري؛ فقد أباح تقي الدين السبكي ضرب الزوجة في حالات النشوز المستمر، وقضى بعدم جواز ضرب الزوجة التي ترفض العلاقة الحميمة، أو تلك التي تغادر المنزل دون إذن مسبق، إلا إذا أصبح هذا سلوكًا نمطيًّا متكررًا[٤٥]. وفي وثيقة نموذجية وردت في أحد كتب الوثائق والشروط من القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي، شهدت امرأة تُحتضر أن مرضها ناتج عن ضرْب وخنْق متعمدين من قبل زوجها، حتى أشرفت على الهلاك جراء هذا الضرب؛ ومن ثم ينبغي توجيه الاتهام إلى زوجها بقتلها[٤٦].

٤٣ بالنسبة للحنفية انظر: السروجي، أدب القضاة، ٢٢٣. وبالنسبة للشافعية انظر: ابن عبد السلام، القواعد الكبرى، ورقة ١١٦؛ ابن الصلاح، فتاوى ٤٣٢ (رقم ٣٧٦). وأباح ابن تيمية ضرب الزوجة إذا ارتكبت أي سلوك غير أخلاقي بالمجمل، وذلك في سبيل إجبارها على أن تفتدي نفسها وتقبل بتسوية الخلع. مجموع الفتاوى، ٣٢: ٢٧٤، ٢٧٨–٨٠، ٢٨٣–٨٤.

٤٤ عن العنف البدني واغتصاب عروس بلغت من العمر عشر سنوات، انظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٣٢: ١٦٧. وعن نطاق محدود من ضرب الزوجات في وثائق الجنيزا انظر: Goitein, *A Mediterranean Society*, vol. III, 184–89.

٤٥ السبكي، طبقات، ٦: ١٩٣–٩٥. وقد أخذ العثماني موقفًا مماثلًا، انظر: كفاية المفتين، ورقة ٤٠و؛ وكذلك الأسيوطي، جواهر العقود، ٢: ٥٠. وانظر أيضًا: مخطوط بمكتبة تشيستربتي برقم ٤٦٦٥، ورقة ٣٣و.

٤٦ النص: «إن سبب مرضها من ضرب زوجها فلان... وأنه عمد إليها وضربها =

مَثَّل الفسخُ (الطلاق القضائي) العقوبةَ الأكثرَ جذرية للزوجة التي أمَّلت في التعويل على المحاكم، وقد اقتصرت، بشكل عام، على المرأة التي هجرها زوجها. فقد ناشدت الزوجات القاضيَ الحنبليَّ أو المالكيَّ الحصول على الطلاق القضائي على أساس الهَجْر. وطُلب من الزوجة الشهادة بأن زوجها غاب عنها لمدة ستة أشهر على الأقل، وأنه ما ترك لها نفقةً تذكر، وليس لديه ممتلكات يمكن أن تستمد منها النفقة[٤٧]. ومنحت مراسيم التعيين الصادرة لقضاة الحنابلة / حق الفسخ للمرأة المهجورة فحسب[٤٨]. حتى القضاة الشافعية، في القرن التاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادي، الذين كانوا، سابقًا، أكثر صرامة في تعيين الأدلة، شرعوا في منح الطلاق القضائي[٤٩]. كما منحت المحاكم الطلاقَ القضائي عند امتناع الزوج عن

٧٧

= وخنقها حتى بلغ منها الجهد». انظر: Guellil, *Damaszener Akten*, no. 97.

٤٧ كان للمحكمة سلطة تقديرية فيما يتعلق بالحد الأدنى من فترة الغياب المطلوبة قبل الحكم بالفسخ، وكان يُطلب من الزوجة أيضًا أن تشهد بأنها كانت مطيعة لزوجها (انظر نموذجًا قياسيًّا من تلك الوثائق في: الأسيوطي، جواهر العقود، ٢: ١٢٣-١٢٥؛ الجرواني، مواهب ورقة ٨٧ظ)، وكان السبب الشرعي للحصول على الفسخ هو انعدام النفقة الزوجية، وليس نتيجة الإجحاف بحقوق الزوجة الجنسية المتمثلة في الجماع، كما يتبين، بلا لبس، من دراسة ديفيد باورز David Powers لحالة هجر من المغرب في العصور الوسطى. انظر: Powers, "Women and Courts".

٤٨ انظر: نسخة تفويض صدرت لصالح قاض حنبلي بدمشق هو علاء الدين علي بن المنجَّا التنوخي في عام ٧٣٢هـ/ ١٣٣٢م. القلقشندي، صبح الأعشى، ١٢: ٥٧؛ الصفدي، أعيان، ٣: ١٢٨٥-٨٦. وانظر أيضًا التفويض في: العمري، التعريف، ١٢٢-٢٣؛ القلقشندي، صبح الأعشى، ١١: ٩٥، ٢٠٣.

٤٩ السيوطي، الحاوي، ١: ٢٩٨. (فسخ القاضي الشافعي الزواج بعد عام واحد من الهجر) الأنصاري، الإعلام، ٢٦٨ (بعد فسخ القاضي الشافعي للزواج، اكتشفت المحكمةُ أن الزوج السابق يمتلك بعضَ العقار، ومن ثم سمحت للمرأة =

الدخول على زوجته، من باب حَجْبه النفقة الواجبة على عروسه المزمعة[٥٠]. فإذا خلّف الزوج الغائب وراءه بعض الممتلكات، أباحت المحكمة للزوجة استخدامها في النفقة على نفسها؛ ففي عام ٧٩٧هـ/ ١٣٩٥م مَثَلَتْ زوجة موسى القدسي أمام القاضي الشافعي في القدس، وشهدت أمامه أن زوجها يقيم في اليمن منذ ثلاث عشرة سنة، وخلال تلك الفترة، لم يرسل لها شيئًا لنفسها أو لطفليه منها، وهما صبي وفتاة. وقضت المحكمة بتعويض المرأة بـ ١٣٠٠٠ درهم فضي (نحو ٥٠٠ دينار) عن قيمة النفقة الواجبة لها عن تلك الفترة بكاملها، كما أعطتها الإذن ببيع ملكية الزوج[٥١].

وتمت تسويةُ معظم حالات الأزواج الغائبين دون اللجوء إلى القضاء، ما دام الأزواج يتحلَّون بمزيد من الحرص على إيداع صكوك طلاق معلَّق في أيدي زوجاتهم قبل السفر. فكثيرًا ما تظهر صكوك الطلاق المعلَّق في وثائق الجنيزا[٥٢]، وكانت تستخدم على نطاق واسع بين الأغلبية المسلمة. في مثل تلك الصكوك، يقر الزوج بأن طلاقه من زوجته يتوقف على غيابه مدةً معينة من

= بالمطالبة بها). وعن المذهب الحنفي، انظر: قارئ الهداية، الفتاوى السراجية، ورقة ١٤ظ، ١٥و (حالة فسخ بعد غياب دام خمسة عشر عامًا).

٥٠ الأسيوطي، جواهر العقود، ٢: ١٢٥؛ وانظر أيضًا: العثماني، كفاية المفتين، ورقة ٥٠ظ. وعن مثال تطبيقي ملموس انظر: Haram document no. 609 (منشورة في: العسلي، وثائق، ٢: ٥١ [برقم ١٢]).

51 Haram document no. 215.

لم أتمكن من قراءة اسم المرأة. وعن وثيقة نموذجية لهذا النوع من المطالبة انظر: الغزي، أدب القضاء، ورقة ٨٤ظ.

52 Goitein, *A Mediterranean Society*, vol. III, 155, 189–205.

الزمن. فإذا لم يعد الزوج كان للزوجة الحق في تأكيد الطلاق في المحكمة[٥٣]. وسمح الأزواج المسافرون لزوجاتهم بالاختيار بين الطلاق أو البقاء في عصمتهم. وأحيانًا بإضافة شرط ينص على أن الطلاق يصبح نافذ المفعول شريطة تخلي الزوجة عن حقها في مؤخر صداقها[٥٤]. ومن ثم ينبغي التأكيد على أن القضاة عادة ما مثَّلوا الملاذ الأخير، حتى بالنسبة لهؤلاء النسوة المهجورات. وإجمالًا فالزوجة المهجورة كانت بصدد الزواج مرة أخرى وبسرعة، حتى دون اجتياز مرحلة الإنهاء الرسمي / للزواج الأول. ففي مسألة عُرضت على ابن تيمية، نسمع عن زوجة هُجرت دون نفقة لمدة عام و«كادت تهلك جوعًا» وتزوجت في نهاية المطاف، وسرعان ما أُبْطِل زواجها الثاني على أساس جمعها بين زوجين، في حين واصل الزوج الثاني النفقة على المرأة وأطفالها[٥٥]. ٧٨

٥٣ ابن الصلاح، فتاوى، ٤٤٤ (برقم ٣٩٨)، ٤٥٠ (برقم ٤١١). وفي حالات من القرن التاسع الهجري/الخامس عشر الميلادي، كان الطلاق المعلَّق يدخل حيز التنفيذ بعد غياب قصير جدًّا، قد يبلغ شهرين على سبيل المثال، وأحيانًا عشرة أيام. الأنصاري، إعلام، ٢٦٧؛ السيوطي، الحاوي، ١: ٢٦٧. انظر أيضًا: أمثلة لصكوك الطلاق المعلق من المغرب في العصور الوسطى، وذلك التلاعب الاستراتيجي للزوجات في تلك الصكوك، عند: Powers, "Women and Courts".

٥٤ ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٣٣: ١٢٠؛ قارئ الهداية، الفتاوى السراجية، ورقة ٢٢ظ. انظر نماذج لوثائق صكوك الطلاق المشروطة في: الجرواني، مواهب، ورقة ٩٢ظ، ٩٣و؛ الأسيوطي، جواهر العقود، ٢: ١٤٧-٤٩. وعن صك لطلاق معلق يسري بعد غياب شهر واحد مقابل التنازل عن مؤخر الصداق، انظر: الأنصاري، إعلام ٢٣٤، ٢٦٧.

٥٥ ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٣٤: ٩١-٩٢. وفي قضية مماثلة، تزوجت امرأة زوجها الثاني بعد ست سنوات، عندما أصبح زوجها الأول في عداد المفقودين. انظر: المصدر نفسه، ٣٢: ٢٠٠.

مثل جميع الأزواج المطلقين أمام المحاكم، أو على الأقل أمام كُتّاب العدل أو الشهود المعدَّلين، ولكن أكثرهم فعل هذا فقط من باب تسجيل الطلاق. فقد كان ذلك التسجيل لازمًا للزواج مجددًا في المستقبل، وكذلك لتأكيد التسويات المالية التي قدمها الزوجان[٥٦]. ونادرًا ما كان لدى مسئولي المحكمة تعليق يذكر على تفاصيل تسويات الطلاق، على الأقل حتى نهاية القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي. وغالبًا ما نظر مسئولو المحاكم إلى أنفسهم على أنهم طبقة إضافية من الوسطاء لا أكثر. فهناك كثير من القصص والروايات عن القضاة والشهود المعدَّلين الذين حاولوا التوفيق بين الأزواج قبل الشروع في كتابة وثيقة الطلاق. في إحدى الروايات التي وردت على هذه الشاكلة حاول مسئولو المحكمة، دون جدوى، الحديث لزوجة حَزَمْت أمرها، كي تعود لزوجها[٥٧]. وحذر قاض آخر زوجةً من الإفراط في تغيير أزواجها؛ فعندما مثَل الزوجان أمام ابن قاضي الجَِمارة، قاضي الحنابلة في دمشق (المتوف ٧٨٨هـ/ ١٣٨٦م)، استأذن للدخول إلى الخلاء ثم كسر إبريقه هناك، وخرج متأسفًا عليه. وعندما سُئل عن السبب، استفاض في شرح كيف أن إبريقه القديم قد اطلع على عورته، وكيف أنه يستحي من شراء إبريق جديد ليطلع على عورته مجددًا. ومن المفترض أن تلك العِظَة لم تَغِبْ عن بال الزوجة التي رغبت في الانفصال عن زوجها الذي عاشرها لفترة طويلة[٥٨].

---

٥٦ ابن الصلاح، فتاوى، ٤٣٩، (رقم ٣٩٠)؛ ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٣٢: ٢٨٨.

٥٧ الأدفوي، الطالع السعيد، ٥٤٢. (استشهد به العديد من الكتاب لاحقًا، بدءًا من الصفدي، أعيان، ٤: ٥٤٧).

٥٨ ابن المبرد، الجوهر المنضد، ١٤٢. ويروي ابن بطوطة كيف أن قاضيًا من ماردين فضل التوفيق بين الزوجين وليس الفصل بينها، على الرغم من الإساءة المتكررة من جانب الزوج. ابن بطوطة، الرحلة، ٢: ٨٧. Ibn Battūta, *Travels*, vol. II, 354.

حُلّت معظم المشاكل الأسرية، قبل القرن التاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادي، من خلال الوساطة غير الرسمية، بديلًا عن التقاضي الرسمي. فالأزواج الذين اشتبهوا في سلوك زوجاتهم اجتمعوا بأصهارهم. وكثيرًا ما ناشدت الزوجات الجيران وذوي القربى للتدخل[٥٩]. وكذلك حصل الزوجان على المشورة الزوجية من مشايخ الصوفية، الذين امتلكوا القدرة على النظر في قلوب أتباعهم مباشرة. وقد أدرك أحد هؤلاء الشيوخ أن بؤس تلميذه البادي عليه يعود إلى شجاره مع زوجته، فنصح التلميذ بالعودة إلى داره، وتقبيل جبين زوجته والجنوح للسلم[٦٠]. أما الأولياء فبإمكانهم توقُّع وساطة أعلى قدرًا من ذلك بكثير. فأحد هؤلاء الأولياء، وهو المدعو أبو الأفضل الجوهري، بعد معركة طويلة مع زوجته، جاءهما النبي في منامهما ونصحهما برأب الصدع ونزع فتيل الخلاف[٦١]. وفي عام ٧٨١هـ/ ١٣٧٩م أساء زوجٌ عِشْرةَ زوجته القاهرية التي اختبأت وراء جدار، وتحدثت إلى زوجها، سيئ الخلق، بصوت عفريت من الجن، وحذَّرته من العقاب الذي ينتظره في الآخرة[٦٢]. ومن ثم يبدو أن من في الأرض كانوا، أحيانًا، بحاجةٍ إلى عونِ تلك القوى العلوية.

٧٩ / الطلاق والمحاكم العسكرية:

أصبح الموقفُ المتحفِّظ للمحاكم، فيما يختص بالشأن العائلي، أكثر حزمًا خلال القرن التاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادي. نتج ذلك، بالأساس،

---

٥٩ ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٣٢: ٥٦-٥٧.

٦٠ الأدفوي، الطالع السعيد، ٣٩٦-٩٧.

61 Taylor, *In the Vicinity of the Righteous*, 163.

٦٢ المقريزي، السلوك، ٣: ٣٦١-٦٤.

عن توسع الاختصاص القضائي لمحاكم «المظالم» المنعقدة برئاسة المسئولين الحكوميين. فوفقًا للتنظيم القضائي التقليدي في الإسلام في العصور الوسطى، فإن الاختصاص القضائي لمحاكم المظالم اقتصر، إلى حد بعيد، على المسائل الإدارية والدعاوى القضائية المتعلقة بالجيش، في حين أن معظم المسائل الأخرى، بما في ذلك قانون الأسرة، كانت، حصريًّا، من اختصاص القضاة. ومع ذلك فخلال القرن التاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادي، انعقدت محاكمُ المظالم برئاسة ضباط مثل الحاجب والدَّوادار، الذين اكتسبوا ولاية قضائية متزامنة مع المحاكم الدينية. وكما لاحظ المقريزي في أيامه، فإن الحاجب كان مختصًّا بالنظر في جميع مسائل القانون التجاري والأسرة، وجذب المتقاضين إليه من جميع مجالات الحياة، فطرق بابها الفقير والغني، الوضيع والنبيل[٦٣]. وحُرست بوابات محاكم الحاجب والدَّوادار عن طريق «النُّقباء»، وهم رجال الشرطة العسكرية السابقين، ولكنهم أضحوا الآن، بشكل فعال، قوة شرطة عادية، وكانت تُستدعى غالبًا للتدخل في النزاعات الأسرية[٦٤].

---

٦٣ المقريزي، الخطط، ٣: ٨٠. وقد لخصت هذه التطورات في:

E. Tyan, *Histoire del'organisation judiciare en pays d'Islam*, 2nd edn. (Leiden: E. J. Brill, 1960), 490–92, 539–45. وانظر أيضًا J. Nielsen, *Secular Justice in an Islamic State: Mazālim under the Bahrī Mamlūks, 662/1264–789/1387* (Leiden: Brill, 1985).

٦٤ وعن ذلك التغيير في دور النقيب انظر:

W. Popper, *Egypt and Syria under the Circassian Sultans 1382–1468 AD: Systematic Notes to Ibn Taghrī Birdī's Chronicles of Egypt* (Berkeley: University of California Press, 1956), 94; D. Ayalon, "Studies on the Structure of the Mamluk Army – III," *BSOAS* 16 (1954), 64.

وأنحى العلماء الأتقياء باللائمة تجاه استبدال عدالةٍ مِنْ صُنع الإنسان بشرع الله"[٦٥]. إذن كانت محاكم المسئولين العسكريين، واقعيًّا، ملتزمة بإنفاذ الشريعة الإسلامية. ويكمن الاستثناء الوحيد في أن محاكم المظالم لم تتقيد بالإجراءات الشرعية عينها، ومن ثم كانت أكثر ميلًا لتجاوز التفاصيل القانونية والقواعد المعقدة لاستنباط الأدلة، وهو منهج كان يستند إلى الحدس الفطري المجرد أكثر من استناده إلى المعرفة المتخصصة.

يتضح اختلاف النهج بين المحاكم الدينية والعسكرية جيدًا في إحدى الحالات المأساوية الناشئة عن زواج الأطفال، ولدينا عنها شهادة مسئول قانوني ومصدر أوليّ معًا؛ ففي عام ٨٧٥هـ/ ١٤٧٠م تلقى المؤرخ ابن الصيرفي، الذي كان يعمل نائبًا للقاضي الحنفي، طلبًا من خالة فتاة بلغت من العمر اثني عشر عامًا، ولما كان والداها غائبين عن المدينة، فقد التمست الخالة من النائب الحنفي إنقاذ الفتاة من الفقر بتزويجها بزوج مناسب. ووفقًا للطلب، زوج ابن الصيرفي الفتاة من جندي يعمل في خدمة واحد من مماليك السلطان، وأسفر التفاوض حول الصداق عن مبلغ قيمته ٧ دنانير ذهبية، مع إدراج شرطٍ في العقد يمنع الرجل من دخوله على عروسه حتى تطيق الأخيرة الوطء والجماع. وعلى الرغم من هذا الشرط، اغتصب الجندي الفتاة. وبعد أن قضى وطره اجتهد في ضربها حتى وافقت على الطلاق خُلعًا، والذي تضمن تنازلها عن صَداقها. وعلى سبيل التحرز قدَّم الزوج شكوى نشوز ضد الفتاة

---

٦٥ المقريزي، الخطط، ٣: ٨٠-٨٨. وعن الانتقادات الموجهة لـ"السياسة" *siyāsa* والتي أديرت بها تلك المحاكم انظر:

T. Khalidi, *Arabic Historical Thought in the Classical Period* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994, 195–96).

والمصادر التي استشهد بها.

عند / النُّقباء (الشرطة)، ومن ثم تم تغريم الفتاة دينارًا ذهبيًّا إضافيًّا لقاء نشوزها المدَّعى. ٨٠

وعندما عادت الفتاة إلى منزل خالتها على تلك الحال، رفعت خالتها عقيرتها واستغاثت بالجيران، وأخيرًا لجأت إلى يَشْبَك الدَّوادار من مهدي. ولما لم يجد الدَّوادار أي خطأ شرعي في إجراءات نائب القاضي، فقد أمر بجلْد الجندي، وطلب من قاضي قضاة الحنفية أن يشرف ابن الصيرفي نفسه على إبطال تسوية الخُلع. بل أرغم الجندي أيضًا على دفع ٤ دنانير ذهبية للفتاة، أي نحو نصف الصَّداق الذي تعهد به[٦٦]. ويبدو لنا أن تدخل المحكمة العسكرية في هذه الحالة، ربما كان أكثر قسوةً، بيد أنه كان أكثر عدلًا.

وكذلك فقد كانت المحاكم العسكرية أكثر حزمًا في التعامل مع الأزواج الذين أخفقوا في إعالة زوجاتهم، فضغطوا على المحاكم الدينية لتوسيع أسباب فسخ الزواج. ففي إحدى الحالات بمدينة القدس، أخفق تاجر محلي يدعى إبراهيم بن أحمد العَجْلوني (المتوفى ٨٨٥هـ/ ١٤٨٠م) في إتمام زواجه من عروسه التي عقد عليها. فناشدت أسرة العروس القاضيَ العسكريَّ، والحاجب الكبير أزْبَك الظاهري[٦٧]، الذي حدد موعدًا نهائيًّا لإتمام الزواج،

---

٦٦ ابن الصيرفي، إنباء الهصر، ٢٢٦-٢٩. وانظر ترجمة وتحليل كارل بتري، في:

C. Petry, "Conjugal Rights Versus Class Prerogatives: A Divorce Case in Mamlūk Cairo," in Hambly (ed.), *Women in the Medieval Islamic World*, 227–40.

وتأويلي للنص مختلف إلى حد كبير عن تأويل بتري، سواء في تفاصيله أو مغزاه بشكل عام. ووفقًا لبتري، فإن في تلك القضية دليلًا على امتيازات النخبة العسكرية.

٦٧ أزبك الظاهري أتابك السلطان الأشرف قايتباي، عنه انظر: ابن تغري بردي، النجوم، ١٦: ٢٧٠؛ البصروي، تاريخ البصروي، ١: ٣٩. (المترجم).

مع التهديد بالفسخ إذا لم يمتثل الزوج[٦٨]. وفي عام ٨٧٧هـ/ ١٤٧٣م طالبت ستُّ الخلفاء، ابنة الخليفة المستنجد بالله يوسف، والبالغة من العمر سبعة عشر عامًا، بفسخ عقد زواجها من أمير أرسل إلى الشام قبل أن يتمكن من الدخول بها[٦٩]. وبناءً على طلب والدها، عقد السلطان مجلسًا لقاضي القضاة، الذي قضى بفسخ الزواج في السنة التالية. ولم تتضمن أسباب الفسخ غياب الزوج فحسب، ولكن تضمنت أيضًا إعمالًا لمبدأ المساواة بين الزوجين المسمى «الكفاءة»، وحق الفتيات الصغيرات في فسخ زواجهن عند البلوغ «خيار البلوغ». وتجدر الإشارة هنا إلى أنه لا «الكفاءة»، ولا خيار البلوغ قد مثَّلا جزءًا من التطبيق العملي القضائي في المحاكم المملوكية في السابق[٧٠]، وتطبيقهما في هذه الحالة يمثل امتدادًا مهمًّا لأسباب الحصول على الفسخ القضائي بناءً على طلب الزوجة.

وهناك موقف أكثر تطفلًا من المحاكم المدنية، ويتعلق أيضًا بالتسييل المالي المتزايد للنفقة الزوجية، يتضح في قضية تتعلق بزوجين يتحدران من

---

٦٨ السخاوي، الضوء، ١: ١٢.

٦٩ يبدو أن الرواية الأكثر تفصيلًا لتلك القضية وردت عند السخاوي، وجيز الكلام، ٢: ٨٤٧؛ وعن ست الخلفا انظر: السخاوي، الضوء، ١٢: ٥٤-٥٥ (رقم ٣٢٤)، وعن الزوج، نفسه ٣: ١٧٧ (رقم ٦٨٤). والرواية مذكورة أيضًا عند ابن إياس، بدائع، ٥: ٨٥. وتجدر الإشارة إلى أن الخليفة هنا هو سليل الخليفة العباسي الأخير في بغداد، ومن ثم فهو رأس الدولة، ولكن من دون سلطة حقيقية في النظام السياسي المملوكي.

٧٠ عن «الكفاءة وخيار البلوغ» في الممارسات القضائية المتعلقة بقانون الأسرة في بغداد العباسية انظر دراستي: «المرأة في العراق خلال عهدي البويهيين والسلاجقة» أطروحة ماجستير غير منشورة، كلية الآداب، جامعة القاهرة، ٢٠٠٤. (المترجم).

أصول أرستقراطية من بني البُلْقِيني عام ٨٧٦هـ/ ١٤٧١م. فقد مثّلت ألِف بنت علم الدين البُلْقِيني، قاضي قضاة الشافعية الأسبق، أمام السلطان واشتكت زوجها وابن عمها، أبا السعادات البُلْقِيني[٧١]. ادَّعت «ألِف»، والتي كانت المشرفة أيضًا على وقف عائلتها، أنها أقرضت زوجها مبلغ ٢٥٠ دينارًا ذهبيًّا، وها هو يرفض سداده. وأمر السلطان قائد الشرطة (نقيب الجيش) بإرسال رجاله إلى منزل الزوج وتهديده. ومن ثم عُرضت تلك المسألة / على مسئول حكومي آخر، هو ابن المُزهِر كاتِم السرّ[٧٢]، وهنا فقط عند هذه المرحلة قرر ابن المُزهِر إحالة القضية برمَّتها إلى القاضي، سائلًا إياه أن يحكِّم الشرع فيها. وواصل الزوجان حياتهما الزوجية، ولم ينفصلا في جميع مراحل التقاضي؛ مما دعا ابن الصيرفي في النهاية إلى القول: «انظُر إلى إهانة القُضَاة والعُلَماء والأُصَلاء، وانظر إلى النساء وكيدهن، وانظُر إلى حقَارته ودنَاءة نفسه؛ كيف أبقاها في عِصْمته؟!»[٧٣]. ٨١

عمِل التدخل المتزايد للمحاكم، في الحياة الأسرية، لصالح كلا الطرفين [أي الزوج والزوجة]، ومعظم جوانب هذا التطفل المتزايد كمنت في ظاهرة

---

٧١ ناظر خانقاه سعيد السعداء بالقاهرة، عنه انظر: ابن شاهين، نيل الأمل، ٦: ٨٩. (المترجم).

٧٢ بدر الدين محمد بن محمد بن أحمد الدمشقى المعروف بابن مزهر، ناظر الاسطبل، ثم كاتم السر في عهد المؤيد شيخ. عنه انظر: ابن تغري بردي، النجوم، ١٤: ١٠٤. وينبغي ملاحظة أن علاقته بأبي السعادات البُلقيني، المذكور آنفًا لم تكن على ما يرام. بسبب التنافس على نظارة خانقاه سعيد السعداء المشار إليها آنفًا. ابن شاهين، نيل الأمل، ٦: ٨٩. (المترجم).

٧٣ ابن الصيرفي، إنباء الهصر، ٣٦٥-٦٦. وعن ألِف ونشاطها الاقتصادي المتعلق بنظارة وقف الأسرة، انظر: السخاوي، الضوء، ١٢: ٧.

طلب الأزواج تَدخُّلَ المحكمة لتأديب زوجاتهم؛ ففي عام ٨٧٦هـ/ ١٤٧١م مثل عبد العظيم ابن الدرهم والنصف، وهو مسئول حكومي ثري، أمام الدَّوادار، واشتكى كاتبًا في ديوان المواريث بدعوى أنه أغوى زوجته. وادعى ابن الدرهم والنصف أن بيته انهار جراء تلك العلاقة الغرامية؛ ذلك أنه اضطر إلى طلاق زوجته في النهاية، وها هي طليقته قد تزوجت عشيقها الآن. فأرسل الدَّوادار نقباءه لإحضار الزوجين المتهمين من بيتهما. وبعد شفاعة أقارب تلك المرأة الزانية، قضى الدَّوادار بتعويض الزوجين، متضامنين، الزوجَ السابق بـمبلغ ١٠٠٠ دينار[٧٤].

وبحلول أواخر القرن التاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادي قدَّم الأزواج شكاوى مماثلة للمحاكم الشرعية، وخاصة أمام قضاة المالكية، ففي عام ٨٧٤هـ/ ١٤٦٩م اشتكى حداد أمام القاضي المالكي أن زوجته قد هربت قبل ثلاثة أيام، وطلب من المحكمة إجبارها على العودة. أما المرأة، التي اختبأت في بيت أحد التجار، فقد قدمت دعوى مضادة أمام القاضي الحنفي، الذي أرسل بدوره يستدعي الزوج. وقد انتهى هذا الشِّجار الأسري عند تدخُّل البلاط، ومن خلال وساطة زوجة السلطان[٧٥]. وفي عام ٨٧٦ هـ/ ١٤٧١-٧٢م، اشتكى ضابط صغير أمام القاضي المالكي أن زوجته ارتبطت بعلاقة غرامية، وطالب بالتعويض المالي المناسب. وانتهت تلك القصة نهاية مأساوية؛ فحين نفت المرأة تلك الادعاءات أمام القاضي، استل الزوج خنجره وطعنها حتى الموت أمام المحكمة[٧٦].

---

٧٤ ابن الصيرفي، إنباء الهصر، ١٢٤.

٧٥ نفسه، ١٥٣-٥٦.

٧٦ رثى ابن الصيرفي الحال؛ إذ انسحب القاتل من ساحة المحكمة دون أن يعترض =

وقد أسفر تخلي المحاكم العسكرية والدينية عن السلطة الذكورية عن تضاؤل قيمة التهديد بالطلاق. فاستمر الأزواج في تهديد زوجاتهم بالطلاق في سبيل منعهن من مغادرة منزل الزوجية دون إذن مسبق، أو الحد من اجتماعاتهن مع أسرهن أو جيرانهن، أو ببساطة كإجراء تأديبي[٧٧]. ولكن التهديد بالطلاق لم يعد جانبًا مركزيًّا من جوانب السلطة الذكورية؛ ففي إحدى الحالات حلف رجل بالطلاق أنه سيشكو زوجته إلى السياسة (يعني السلطات) إذا غادرت المنزل دون إذنه مرة أخرى، وسيجلب الشرطة لاعتقالها[٧٨]. ومن الواضح / أن استخدام يمين الطلاق في هذه الحالة تعلَّق بنقل عزم الزوج مناشدةَ سلطات الدولة للتدخل فحسب، ولم يكن تهديدًا بالطلاق في حد ذاته. وفي قضية مماثلة، حلف الزوج بالطلاق أن يشكو زوجته، ثم خرج لجلب رجال الشرطة بالحي. وكان بالفعل في طريق العودة إلى البيت بصحبة النقباء، عندما التقى صديقًا له في الطريق، والذي سرعان ما أقنعه بإسقاط الدعوى، وإخراج الشرطة من النزاع برمَّته[٧٩]. كلتا الحالتين تثبتان تورط السلطات غير الدينية في تنظيم الحياة الأسرية وفي تطبيق قانون ٨٢

= طريقه أحد. المصدر نفسه، ٣٧٩؛ وانظر أيضًا:

C. Petry, "'Quis Custodiet Custodes?' Revisited: The Prosecution of Crime in the Late Mamluk Sultanate," *MSR* 3 (1999), 16.

٧٧ الأنصاري، إعلام، ٢٣٥-٣٦، ٢٥٠، ٢٥٣، ٢٦٤؛ السيوطي، الحاوي، ١: ٢٦٤، ٢٦٦، ٢٧٠؛ علي بن يوسف البُصْرَوي، تاريخ البصروي، صفحات مجهولة من تاريخ دمشق في عصر المماليك سنة ٨٧١هـ لغاية ٩٠٤هـ تحقيق أكرم حسن العُلبي (دمشق، دار المأمون للتراث، ١٩٨٨)، ٥٣-٥٤.

٧٨ الأنصاري، الإعلام، ٢٤٦.

٧٩ نفسه، ٢٣٤.

الأسرة. كما أنها تبرهن على وجود موقف جديد كليًّا من الطلاق. وفي تناقض حاد مع الماضي، فقد أضحى التهديد بتقديم شكوى إلى المحكمة أمرًا أكثر فاعلية من التهديد بالطلاق في حد ذاته.

الطلاق في القاهرة في القرن الخامس عشر:

في ظل غياب السجلات الكاملة للمحكمة، فضلًا عن عدم وجود شيء يشبه تعداد السكان من ذلك العصر، يضطر المؤرخ، عادة، إلى إعادة بناء أنماط الطلاق في المجتمعات الإسلامية في العصور الوسطى، من خلال الأدلة المستنبطة من الروايات السردية. وثمّة استثناء واحد فحسب فيما يتعلق بالقاهرة أواخر القرن التاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادي، وذلك بفضل عمل المؤرخ محمد بن عبد الرحمن السخاوي. الذي أفرد الجزء الأخير، من كتابه الذي جمع فيه تراجم معاصريه، للمرأة، ذلك العمل التاريخي الكبير المسمى «الضوء اللامع لأهل القرن التاسع». وربما يعد أكبر وحدة مجموعة من تراجم النساء في التاريخ الإسلامي ما قبل العصر الحديث[٨٠]؛ إذ يشتمل على نحو ١٠٧٥ ترجمة للنساء، كثيرات منهن كن لا يزلن على قيد الحياة عند اكتمال الكتاب في نهاية القرن التاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادي. وقد اشتمل الكتاب على تراجم بنات وزوجات السلاطين والأمراء وكبار المسئولين الحكوميين. ونُسخت بعض تراجمه من كتب التراجم التي جمعت في مكة المكرمة، بيد أن معظمها خصص لقريبات السخاوي نفسه، أو نساء

---

٨٠ عن استعراض عام مقارن لتمثيل المرأة في هذا النوع من الأدبيات، انظر:

Roded, *Women in the Islamic Biographical Dictionaries*; Musallam, "The Ordering of Muslim Societies," 189.

أصدقائه من التجار وعلماء القاهرة. إنه إلماعة ضخمة عن طبقة أصحاب المُلْكيات في القاهرة خلال النصف الثاني من القرن التاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادي.

إن ذلك الكتاب هو المصدر الأقرب الذي نحصل من خلاله على عينة كبيرة للزواج والطلاق لأي مجتمع إسلامي في العصور الوسطى[٨١]. وهو عمل فريد بين أعمال المؤرخين في العصور الوسطى. اجتهد السخاوي بشدة في تسجيل حالات الزواج والطلاق في تراجمه للنساء، وأظهر اهتمامًا كبيرًا بالأحداث التي أدت إلى انهيار الزواج. وهو ليس مصدرًا شرعيًا أو وثائقيًا، فالسخاوي لم يسجّل تلك القضايا التي عُرِضَتْ على المحاكم، بل كان بالأساس يسجِّل القيل والقال في المدينة، ويضيف بعضًا من عنده من باب الخوض فيما لا يجب أن يُذاع على الملأ، ولا سيما بالنسبة لأسرته. ومن الجلي أن هذا النوع من الأقوال الشائعة ليس موثوقًا دائمًا. ومن المرجح أن السخاوي لم يكن على علم بجميع الزيجات التي أبرمها الآلاف من أصحاب تلك التراجم المدرجة في كتابه، ما دام العديد من تلك الزيجات كان قصير الأمد، وانتهى سريعًا بالطلاق، / ومن ثم ربما غاب خبرها عنه. كما أن تعليقات السخاوي وتفسيراته ذاتية النزعة، متسمة بالحقد في الغالب، كأن هدفه منها تصفية الحسابات مع أقرانه. ومن جهة أخرى، جاء تسجيله للزواج والطلاق في إطار الترجمة الكاملة للمترجم له. وعلى الرغم من أن تعليقاته يجب أن توصف دائمًا ٨٣

---

٨١ تلك النقطة نوقشت بالفعل عند باسِم مُسلَّم Basim Musallam انظر:
"The Ordering of Muslim Societies."

وانظر أيضًا:

Lutfi, "al-Sakhāwī's *Kitāb al-Nisā*"; Berkey, "Women and Islamic Education."

بأنها أشبه شيء بـ«حبة الملح»، فإنه أتاح لنا تجاوز الشكليات القانونية، التي قد تكون مضللة فيما يتعلق بالنيَّات والدوافع الحقيقية لطلاق الزوجين.

سجَّل السخاوي التاريخ الأُسري لـنحو ١٦٨ امرأة من القاهرة في القرن التاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادي، وأورد نحو ٢٨٧ زيجة من الزيجات التي أبرمتها هؤلاء النساء[٨٢]، بمتوسط عام يقترب من زيجتين لكل امرأة، على الرغم من أن بعضهن تزوجن أربع أو خمس أو ست مرات. ومن بين هذه الزيجات الـ ٢٨٧، يذكر السخاوي سبب الطلاق في ١٧١ زيجة، في حين سكت عن ذكر سبب الطلاق في الـ ١١٦ حالة المتبقية. وغالبًا ما ذكر السخاوي أزواج النساء على التوالي دون الخوض في مصير الزواج. فعلى سبيل المثال: ترجمته لزهور ابنة ولي الدين أحمد البُلقيني التي تزوجت ستَّ مرات، وكانت لا تزال على قيد الحياة عندما انتهى من كتابه. وليس في ترجمتها ما يدل على أن زواجها التالي كان ناتجًا عن طلاق أو بسبب وفاة زوجها[٨٣]. وبالنسبة للزيجات الـ ١٧١ التي كان سببُ حلِّ عقدة النكاح فيها معروفًا، يذكر السخاوي ٥٢ زيجة حُلَّتْ عن طريق الطلاق، و ١١٩ زيجة تم حلُّها نتيجة وفاة أحد الزوجين[٨٤].

---

٨٢ تتضمن عينة النساء هؤلاء اللائي ولدن في مصر بعد عام ٧٩٠هـ/ ١٣٨٨م أو اللائي لم يُعْرَف تاريخُ مولدهن، لكنهن توفين بعد عام ٨٥٣هـ/ ١٤٥٠م (بما في ذلك أولئك اللائي كن على قيد الحياة عندما أضحت المسودة النهائية للعمل قيد الانتهاء، قبيل وفاة المؤلف عام ٩٠٢هـ/ ١٤٩٧م بوقت قصير). واستبعدنا تراجم أخرى نسخها السخاوي من الأعمال التاريخية المبكرة، كالمئات من تراجم النسوة الحجازيات المستمدة من تراجم الفاسي (المتوفى ٨٣٢هـ/ ١٤٢٨م) وابن فهد (المتوفى ٨٨٥هـ/ ١٤٨٠م).

٨٣ السخاوي، الضوء، ١٢: ٣٨ (رقم ٢٢١).

٨٤ نلحظ أن السخاوي عندما تتوفى الزوجة تحت زوجها أنه يذكر أنها «ماتت في =

ووفقًا للبيانات التي جمعناها من تراجم السخاوي، فإن ثلاثًا من أصل عشر حالات زواج بين الطبقات ذوات الملكيات في القرن التاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادي بالقاهرة، انتهت بالطلاق. ومن المحتمل أن المعدل الفعلي للطلاق بين عامة سكان القاهرة كان أعلى من ذلك. وكما ذُكر آنفًا، لم يكن السخاوي على علم بأمر جميع الزيجات التي تمت في المدينة، فبعضها بلغ مِن قِصر مدته ما جعل خبره يغيب عنه. ومن المحتمل أيضًا أن معدل الطلاق بين الطبقات الدنيا كان أعلى من مثيله عند النخبة، كما كان الحال في مجتمع الجنيزا اليهودي؛ إذ كان انتشار الطلاق لافتًا للنظر، وأكثر من هذا، إذا جاز لنا أن نأخذ في الاعتبار ارتفاع معدل الوفيات، الذي زاد في هذه الفترة بسبب الطاعون، فالموت في سن مبكرة كان يعني أن الزواج، حتى من دون الطلاق، كان علاقة أقصر بكثير مما هو عليه في أيامنا هذه.

انتشر الطلاق في كل مكان في قاهرة السخاوي؛ باعتباره إجراءً متعارفًا عليه، ولم يقتصر على الزواج الأول على الإطلاق، أو الزواج الذي لم يسفر عن أطفال. وكان من المرجح أن يحدث في الزواج الأول للمرأة (٢٨ حالة من أصل ١٠٧ حالات)، كما هو الحال في زواج الأرملة أو المطلقة (٢٤ حالة من أصل ٩٤ حالة). وأحيانًا وقع الطلاق قبل الدخول أو بعده بأقل من شهر واحد[٨٥]، وفي حالات أخرى انفصل الزوجان بعد ولادة أطفال؛ / إذ ٨٤

= عصمته»، أو «ماتت تحته». ومن جهة أخرى فالزوج الذي يتوفى عن زوجته، ينص على أنه «مات عنها».

٨٥ انظر: سيرة زينب بنت جلال الدين البلقيني. السخاوي، الضوء، ١٢: ٤١ (رقم ٢٤٣)؛ أم الحسن بنت بدر الدين البلقيني المصدر نفسه، ١٠: ١٧٠ (رقم ٧١٦)، ١٢: ١٣٧ (رقم ٨٤٧)؛ عائشة بنت شمس الدين بن سويد، نفسه، ٩: ٩٥، ١٢: ٨٠ (رقم ٤٩٢).

لاحظ السخاوي ولادة أطفال في ١٧ حالة طلاق، نحو ثلث عدد حالات الطلاق المسجلة. ومن شبه المؤكد أن المعدل الفعلي كان أعلى من ذلك بكثير، كما أن السخاوي لم يقدم بياناتٍ ثابتة عن الأطفال. وظل الطلاق في المعدل نفسه عندما نبحث مسألة زواج الأقارب من أبناء عمومته (٩ حالات من أصل ٣٥ حالة)[٨٦]. وكانت معدلات الطلاق متساوية في جميع شرائح النخب العسكرية والمدنية. ومن الواضح أيضًا أن الطلاق لم يشكل عائقًا للمرأة التي سعت نحو زوج آخر أكثر مواءمة. فغالبية المطلقات تزوجن مرة أخرى في ٣٤ حالة على الأقل من حالات الطلاق المسجلة، أي قرابة ثلثي العينة.

ليس من المستغرب، إذن، أن نعلم أن الفسخ لم يكن يمثل إلا نسبة قليلة جدًّا من حالات الطلاق، على الرغم تركيز المصادر الشرعية الكبير عليه. وتتحدث روايات السخاوي عن ثلاث حالات فحسب فسخت فيها المحكمة الزواج رغم أنف الزوج. وفي إحدى تلك الحالات، تزوجت إحدى قريبات السخاوي (حفيدة إحدى خالاته على وجه الدقة) من نائب قاضي المقاطعة، الذي قرر بعد ذلك أن يترك منصبه ويسافر مع أسرته إلى الحجاز. ثم واصل السفر إلى ميناء «سواكن» على البحر الأحمر، ربما أملًا في تحصيل بعض الثروة من خلال التجارة، بيد أنه خلَّف زوجته في مكة المكرمة دون نفقة تذكر. وبعد فترة من الزمن «ملَّتْ المرأةُ الانتظار» فسعت إلى فسخ الزواج[٨٧]. وفي قضية

٨٦ بما في ذلك الزواج من ابن العم الثاني والثالث وسائر زيجات الأقارب. يذكر السخاوي أيضًا أن أحد عشر عبدًا عتيقًا تزوجوا من بنات أسيادهم؛ وأن ثلاثًا من تلك الزيجات انتهت بالطلاق.

٨٧ الضوء، ٤: ١٣٩.

من عام ٨٦٥هـ/ ١٤٦٠م، فسخ نائب القاضي المدعو محمد بن خليل بن المؤقِّت زواج سعادات بنت بدر الدين السِّمرباي من زوجها، وهو ضابط أرسل في مهمة ما إلى مكة المكرمة[٨٨].

وهناك حالة فريدة من نوعها، نتجت عن اكتشاف متأخر لعائق شرعي للزواج، وعلى النقيض مما قد يتوقعه المرء، لم يترتب عليها شروع الزوجين في الانفصال. فزينب، الزوجة الثانية للعالم والقاضي سراج الدين البُلْقِيني، التي أنجبت له طفلين، قبل أن يكتشف زوجها أنها رضعت من أخته، وبالتالي غدت محرمة عليه بسبب علاقة الرضاع التي تقف عائقًا أمام الزواج في الشريعة الإسلامية. جاء الكشف عن علاقة الرضاع من قبل شقيقته نفسها، التي سافرت إلى القاهرة من مدينتهم بُلْقِين. ولما كان الزوج مقتنعًا بأن الرضاعة وقعت بالفعل (وهنا يجب على المرء أن يتساءل، متعجبًا، عن دوافع شقيقة الزوج التي لا تبدو خيرية)، فقد قرر ألا يمسها، وظلا كذلك حتى وفاته بعد مرور عشر سنوات. ومن ثم فإن هذه الحالة لم تنتهِ بالطلاق رسميًّا[٨٩].

الغالبية العظمى من حالات الطلاق التي رواها السخاوي كانت إما انفصالًا من جانب واحد (طلاقًا) وإما انفصالًا توافقيًّا (خُلْعًا). ولم يميز السخاوي تفصيليًّا، وعلى نحو متسق، بين الطلاق من جانب واحد

٨٨ طُعن في صحة الفسخ في المحكمة لاحقًا. عن سعادات انظر: المصدر نفسه ١٢: ٦٣ (رقم ٣٧٩). وعن الزوج الأول، نفسه، ٣: ٦. وعن الزوج الثاني، نفسه، ٢: ١٠٠. وعن نائب القاضي، نفسه، ٧: ٢٣٦.

٨٩ نفسه، ١٢: ٤١ (رقم ٢٤١). وعن أحداث قضية مشابهة وقعت في مكة وتتعلق بالعوائق الشرعية للزواج. انظر: المصدر السابق، ٩٩ (رقم ٦٢٥).

والانفصال بالتراضي، وذلك في تناقض حاد مع المصادر الشرعية التي تشدِّد على تلك المصطلحات. فالسخاوي يدلل على الطلاق عن طريق استخدام مشتقات كلمة «الفِراق»، بالتعليق أن الزوج «فارقها» / أو «طلقها». وهو يستخدم هذين الفعلين باطراد، ولا يبدو أنه يكترث للإشارة إلى أشكال الطلاق المختلفة[٩٠]. وتجدر الإشارة هنا إلى أن الصيغة الشرعية الدقيقة للطلاق ربما كانت غير معروفة له، كما أنها كانت مقطوعة الصلة بموضوعه. لم يكن الطلاق، على كل حال، هو النتيجة النهائية لعملية التفاوض فحسب، فقد أُخذت العديد من العوامل في الاعتبار، بما في ذلك المال، وحضانة الأطفال، ورغبات الزوجين، والأسر المعنية أيضًا، وحرص السخاوي على أن يشير إلى المشاعر ورغبات الزوجين.

٨٥

فعادة ما كانت الزوجة هي التي تبدأ إجراءات الطلاق، كما هو واضح في طلاق فاطمة ابنة بدر الدين السعدي قاضي قضاة الحنابلة بالقاهرة، وعز الدين محمد الجوجري[٩١].فاطمة التي ولدت عام ٨٧٢هـ/ ١٤٦٧م، كانت في الخامسة عشرة عندما تزوجت من عز الدين، نجل أحد نواب والدها. ونحن نعرف أن عز الدين كان دون المستوى من الناحية العلمية، إذ ورث التدريس في العديد من المدارس من خلال جده لأمه، الذي كان فقيهًا حنبليًّا، ومن ثم حصّل دخلًا معقولًا. وسرعان ما انتهى الزواج بعد عامين عندما بلغت فاطمة السابعة عشر. ويستطرد السخاوي قائلًا: إنهما لم يتوافقا، وأعقب ذلك وقوع

٩٠ نفسه، ٧ (رقم ٣٩)، ١٢٥ (رقم ٧٦٥).

٩١ أعدنا بناء تلك الرواية بالانتخاب من عدة تراجم. عن الزوجة، انظر: السخاوي، الضوء، ١٢: ١٠٤ (رقم ٦٥٧). وعن الزوج، نفسه، ٦: ٢٣١ (برقم ١٠٥٢). وعن والد الزوج، نفسه، ١: ٣٤٩. وعن زوجة الأب، نفسه، ٩: ٥٨-٦٠ ، وعن الزوج الثاني، نفسه ٩: ٢٣٩ (رقم ٥٨٤).

الشجار الدائم بينهما[٩٢]. وقبل عز الدين التعويض المالي «البَذْل» في تسوية طلاقه من فاطمة، وربما يكون ذلك علامة في حد ذاته على أن عز الدين لم يشرع في الطلاق. ومن ثم أبطأ الحظ بعز الدين بعد الطلاق؛ إذ سرعان ما تزوج ثانية من أسرة علمية أقل شأنًا، ثم أصبح شاهدًا مُعدَّلًا، وهي رتبة أدنى مرتبة في سلك المهن العلمية. أما فاطمة فسرعان ما تزوجت من الرضيّ الإسحاقي، الذي عُين على الفور نقيبًا في المحكمة الحنبلية على يد حميه، ثم نائبًا لقاضي قضاة المالكية. وكان هذا على الأرجح مستقبل عز الدين لو استمر زواجه من فاطمة.

تقدم تراجم السخاوي أمثلةً قليلةً جدًّا من الزوجات اللائي شرعن في الطلاق ضد رغبات أزواجهن. فأخوه نفسه، أبو بكر بن عبد الرحمن السخاوي، الذي عانى كثيرًا على يد زوجته التي لم تكف يومًا عن إثارة ضيقه، على الرغم من تدهور حالته الصحية، فمن أجل استرضائها وافق على الانتقال معها إلى جزء آخر من المدينة، بعيدًا عن غطرسة أسرة السخاوي. وحتى عندما استبد به المرض ولازم الفراش، رفضت مرافقته إلى أرباع أسرته، وأصرت على طلب الطلاق. ووافق على تسريحها في نهاية المطاف، وفي المقابل أبرأته من أي التزامات، بل بذلت له تعويضًا ماليًّا. وما لبث أن توفي عقب ذلك بوقت قصير، وذلك عام ٨٩٣هـ/ ١٤٨٧م عن عمر يناهز ثماني وأربعين سنة[٩٣]. أما زينب ابنة قاضي القضاة محب الدين ابن الشِّحْنة فلم تكن راضية [مع زوجها]

---

٩٢ نص السخاوي: «لم يحصل التمام». ومن غير الواضح ما إذا كان ذلك الزواج قد تم؛ ففي ترجمة الزوج يذكر السخاوي أن الطلاق وقع قبل الدخول، في حين أنه يعود في ترجمة والد الزوج فيذكر أن فاطمة قد أنجبت له طفلًا!

٩٣ نفسه، ١١: ٤٦.

فافترقا. لاحظ أن الفعل المستخدم هنا جاء في صيغة المثنى؛ مما يدل على أن العمل كان مشتركًا[٩٤]. ثمة زينب أخرى، وهي سليلة / بني البارِزي؛ سلالةٍ من الإداريين المدنيين، والتي ترملت عام ٨٥٠هـ/ ١٤٤٦م، ورفضت الزواج لسنوات، حتى بناء على طلب من ابنها، وفي النهاية تزوجت من مسئول كبير في الديوان، ولكنها سرعان ما طلبت منه الطلاق لاحقًا، فطلقها[٩٥].

٨٦

ووفقًا لما ورد لدى السخاوي فقد كان قرار الطلاق يُتخذ دائمًا من قبل الزوجين، في حين أن تدخُّل الأصهار في حياة الزوجين نادرًا ما يذكر؛ فابنة أخي السخاوي قرَّة العين ابنة أبي بكر السخاوي، تلك الفتاة الصغيرة اليتيمة، سعى كل من والدتها وشقيقها إلى طلاقها من زوجها الذي اختاره عمُّها لها وزوَّجها منه بنفسه[٩٦]. بيد أن السخاوي بشكل عام يفضل الحديث عن الحب والزواج، وعن الطلاق الذي يتسبب فيه غياب العاطفة. فابنة قاضي قضاة الشافعية جلال الدين البُلْقِيني سرعان ما تزوجت من الأمير الملقب بـ«عدَّاد الغنم» بعد طلاقها من زوجها الأول وابن عمها، وعبثًا حاول زوجها الأول أن يتحدث معها في أمر العودة إليه، ولكن دون جدوى؛ لأنها «تهالكت في الترامي» على زوجها الجديد[٩٧]. في حين اختارت امرأة أخرى هي فاطمة بنت

٩٤ نص السخاوي: «فلم تحصل على طائل ففارقا». (نفسه، ١٢: ٤٩-٥٠ [رقم ٢٩٢]. ١٠: ٢٦٤ [رقم ١٠٦٤]).

٩٥ عن زينب، المصدر نفسه، ١٢: ٤٩ (رقم ٢٩١). نجم الدين، نفسه، ١٠: ٢٥٢ (رقم ١٠٥٠). وانظر أيضًا:

Lutfi, "al-Sakhāwī' s*Kitāb al-Nisā*," 114.

٩٦ السخاوي، الضوء، ١٢: ١١٦ (رقم ٧٠٤). وفي قضية من الشام، لم تكتمل مصاهرة بين بني الشحنة وبني الصواف بسبب مشاجرة كبيرة بين نساء الأسرتين. المصدر نفسه، ٣: ١١٣-١٤.

٩٧ المصدر نفسه، ١٢: ٤١ (رقم ٢٤٣). وعن ولي الدين انظر أيضًا: المصدر نفسه، ٢: ١٨٨. وعن عدّاد الغنم، نفسه ٢: ٢٤٠؛ السخاوي، التبر المسبوك، ٢٣٦.

أبي الخير، أرملة الفقيه الشهير ابن الهُمام، الزواج من شخص أقل شأنًا من الناحية الاجتماعية؛ إذ أقدمت على الزواج من أحد الحمَّالين على متن سفينة اتجهت بها إلى مكة في عام ٨٩٨هـ/ ١٤٩٣م. وأضاف السخاوي بخُبث: «لقصد المخالطة وعدم إمكان التحرّز»؛ مما يشير إلى فقدانها السيطرة على نفسها، وأنها تزوجته ببساطة لمجرد إرضاء الشهوة الجنسية فحسب[٩٨].

ويَبْرز تعدد الزوجات، بصفة خاصة، من بين العديد من الزيجات التي بُنيت على أسس غير مستقرة في القرن التاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادي بالقاهرة. ومن ثم فالرجل المتزوج غالبًا ما اضطر إلى إخفاء الزواج الثاني عن أعين الجمهور؛ تجنبًا للمتاعب مع زوجته الأولى[٩٩]. ولكن عندما كانت الزوجة الأولى تُحاط علمًا كان الرجل غالبًا ما يختار واحدة من الاثنتين. فقد تزوجت عزيزة بنت علي الزيادي (المتوفاة ٨٧٩هـ/ ١٤٧٥م)، ابنة أحد العلماء القاهريين، من العالم المكي عفيف الدين الإيجي عندما زار القاهرة، والذي أخفى نبأ هذا الزواج عن زوجته الأولى وابنة عمه، حبيبة الله بنت عبد الرحمن، التي بقيت في مكة. ولكن عندما صاحبت الزوجة القاهرية زوجها إلى مكة، اضطر عفيف الدين إلى طلاقها بعد ضغوط قوية مارستها عليه زوجته الأولى[١٠٠]. وفي حالات أخرى كان للزوجة الثانية اليد العليا؛ فنجم الدين ابن

---

٩٨ السخاوي، الضوء، ١٢: ٩١ (رقم ٥٦٧).

٩٩ وفقًا للأسيوطي، فإن عقد الزواج السري مثله مثل أي عقد آخر، إلا أنه لا يُشْهر، وحضور الشهود لازم. لكنهم يتعهدون بالحفاظ على سرية الزواج، أو على حد تعبيره «كتمان النكاح». ويوضح أن الرجال لجأوا إلى كتمان النكاح عند الزواج على الزوجة الأولى. انظر: جواهر العقود، ٢: ٨٩.

١٠٠ عن الزوجة الثانية انظر: السخاوي، الضوء، ١٢: ٨٢ (رقم ٥٠٥). عن الزوجة الأولى، نفسه ١٢: ١٩، (رقم ١٠٢). وانظر أيضًا: =

الحجِّي فضل عدم إتمام زواجه مع قريبته العروس الصغيرة فاطمة بنت عبد الرحمن بن البارزي (المتوفاة ٨٩٩هـ/ ١٤٩٤م)؛ لأنه كان قد تزوج امرأة ثانية أكثر نضجًا. يقول السخاوي: إن زوجته الثانية «أخذت بلُبِّه» وأقنعته أن يطلق ابنة عمه[١٠١].

٨٧ / تشكَّلت المفاوضات حول الطلاق عن طريق النظام القانوني الذي كان،على نحو كبير، يميل لصالح الأزواج؛ فقد كان بإمكان الزوج طلاق زوجته عندما يكون هناك ميزة مالية تغريه بذلك. وفي عدد من الحالات، طلق الزوج زوجته وهو على فراش الموت من أجل حرمانها من حصتها في ميراثه. وفي كل الحالات كان الزواج لمدة قصيرة فحسب[١٠٢]. وعلى الرغم من ارتفاع معدل حالات الفسخ القضائي الممنوحة للزوجات المهجورات أو المُسَاءة عشرتهن، فإن معظم الزوجات اللائي أردن الطلاق كان يجب عليهن أن يدفعن الثمن؛ فزوج فاطمة بنت أبي البركات بن الجَيْعان، وهو قريب لها من جهة الأم، «ناكدها حتى افتديت منه بشيء»[١٠٣].

= Lutfi, "al-Sakhāwī's *Kitāb al-Nisā*," 114; Musallam, "The Ordering of Muslim Societies," 193–94.

١٠١ عن الزوجة الثانية فاطمة بنت كمال الدين الأذرُعي انظر: السخاوي، الضوء، ١٢: ١٠٠ (رقم ٦٢٩). عن الزوجة الأولى: المصدر نفسه، ٩٤ (رقم ٥٨٩).

١٠٢ انظر: المصدر نفسه، ١: ٣٢٥، ١٢: ٦٣ (رقم ٣٧٩)، ٩: ٩٨. وفي عام ٨٥٣هـ/ ١٤٤٩م ناقشت محاكم القاهرة صحة طلاق الزوج المحتضر على فراش الموت، وحق أرملته في نصيبها من تركته. جمال الدين يوسف بن تغري بردي، حوادث الدهور في مدى الأيام والشهور، تحقيق: محمد كمال الدين عز الدين، ٢مج، (بيروت، عالم الكتب، ١٩٩٠)، ١: ٢١١.

١٠٣ السخاوي، الضوء، ١١: ٢٧٠، ١٢: ١٠٦ (رقم ٦٦٧).

ويوضح ذلك الزواجُ الفاشل للعالم والمؤرخ إبراهيم بن عمر البقاعي (٨٠٩هـ/ ١٤٠٦م- ٨٨٥هـ/ ١٤٨٠م) من سعادات بنت نور الدين البوشي، بدقة ذلك التفاعل بين الضغوط الشخصية والمالية والشرعية التي وقفت خلف تسوية الطلاق. فالسخاوي، الذي اعتاد ألا يعلق على التفاصيل القانونية والمالية للزواج، استثنى تلك السيرة الفريدة لقرينه اللدود(١٠٤). فالبقاعي، وهو مهاجر شاميٌّ من الذين استقروا في القاهرة، تزوج لأول مرة من ابنة تاجر عطور، ولكنه طلقها عندما علا نجمه. وفي عام ٨٥٨هـ/ ١٤٥٤م عندما كان في أواخر عقده الرابع، قرر الزواج من سعادات الابنة البكر لشيخ خانقاه سرياقوس الراحل، نور الدين البوشي (المتوفى ٨٥٦هـ/ ١٤٥٢م). وكانت هذه فرصة للبقاعي لتوطيد وضعه بين النخبة العلمية بالقاهرة. وفي وقائعه، الأشبه بالمذكرات، أراد من قُرائه أن يشاركوه الإثارة والفرحة بحفل الزفاف؛ فاستشهد من القرآن الكريم بالآية التي تبدأ بقوله تعالى: ﴿مَّثَلُ ٱلْجَنَّةِ ٱلَّتِى وُعِدَ ٱلْمُتَّقُونَ﴾ [محمد: ١٥]. ثم روى كيف أن عروسه رأت حلمًا عن حفل الزفاف، وكيف رأت رجلًا يرتدي ثوبًا أبيضَ رائعًا، يقودها بصحبة البقاعي إلى الجنة، ويسألها تبديلَ ملابِسها(١٠٥).

وأيًّا ما كانت حقيقة حلم سعادات في البداية، فإنه سرعان ما تحطم

---

١٠٤ عن البقاعي، انظر: المصدر نفسه، ١: ١٠١-١٠ . وعن الزوجة الأولى: نفسه، ١٢: ١٠٥ (رقم ٦٦٤). وعن الزوجة الثانية: نفسه، ١٢: ٦٢-٦٣ (رقم ٣٣٧). وعن نور الدين البوشي: نفسه، ٥: ١٧٨. ولسيرة مفصلة انظر:

Li Guo, "al-Biqā'ī's Chronicle: A Fifteenth Century Learned Man's Reflection on his Time and World," in Kennedy (ed.), *The Historiography of Islamic Egypt*, 121–48.

105 Guo, "Biqā'ī's Chronicle," 135.

لاحقًا؛ إذ وفقًا للسخاوي؛ فقد أساء البقاعي عِشْرة سعادات، على الرغم من وساطة الأصدقاء والأسرة. وبعد أقل من خمس سنوات، أنجبت خلالها ولدًا منه، «لم تحتمل» وطلبت الطلاق، فوافق البقاعي بشرط احتفاظه بحضانة طفلهما الوحيد. وعلاوة على ذلك، طلب البقاعي من سعادات تعهدًا بالابتعاد عن طريق الطفل، وأنها متى حاولت رؤيته كان عليها غرامة قدرها ٥٠٠ دينار ذهبي. وعلى الرغم من أن سعادات قبلت هذا الشرط، فإن البقاعي وجد صعوبة في التصديق على صحة هذا التعهد. فكان عليه أن يصدق على التعهد من القاضي المالكي، حيث كان المذهب المالكي أكثر المذاهب مرونة بالنسبة لحرية المتعاقدين في تحرير العقد خاصة ما يتعلق بالتسويات[١٠٦]. بيد أن / ٨٨ القاضي المالكي نفسه رفض التصديق على العقد، واصفًا ذلك الشرط بغير الطبيعي[١٠٧].

ما يبدو لنا من تلك الرواية هو أن البقاعي لم يرد الطلاق، خاصة عندما علمنا أنه «كان على وشك الموت» عندما علم أن زوجته السابقة قد تزوجت أحد تلاميذ والدها. فها هو منصب«شيخ الخانقاه» قد سُلب منه لصالح ذلك العالم الآخر، الذي تزوج من ابنة الشيخ الراحل[١٠٨].

لقد كان الزواج، وحتى الطلاق بقدر أكبر، في المقام الأول، مجرد عقد

---

١٠٦ ابن تيمية، فتاوى النساء، ٢٨٨-٨٩؛ ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٣٢: ٣٥٣-٥٤. وانظر أيضا:

Jackson, "Kramer Versus Kramer."

١٠٧ السخاوي، الضوء، ٩: ١١٣.

١٠٨ المصدر نفسه، ١٢: ٧ (رقم ٣٦). وانظر أيضا: السخاوي، وجيز الكلام، ٣: ٩٦٢.

بين شخصين. ومن اللافت للنظر أنه وفقًا لشهادات السخاوي عن معاصريه، فإن العلاقات الزوجية كانت شأنًا أكبر بكثير من الأسرة الممتدة. ونادرًا ما كان الطلاق يقع نتيجة للضغوط العائلية. فهناك عدة زيجات كانت تنتهي من جراء الصراع بين ذوي قربى الزوجين فحسب. وفي الوقت عينه تشكلت العلاقات الزوجية، إلى حد كبير، بقانون الأسرة الذي حظي الرجال من خلاله بحق الطلاق من جانب واحد. وكان هذا الحق سمة مميزة للنظام الذكوري، وتهديدًا شائعًا ضد الزوجة الناشز. ولكن الزوجات امتلكن، في المقابل، الملاذ القانوني، وخاصة عند نهاية القرن التاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادي، عندما تزايد تدخل المحاكم العسكرية في الشئون العائلية، ففتح ذلك التدخل سُبلًا قانونية إضافية لهن. الأكثر من ذلك كله، أن النساء القاهريات اللائي ترجمهن السخاوي أبرزن استباقيتهن واستقلالهن في إدارة شئونهن. ولا يبدو لنا أن تهديدات الطلاق قد أرهبتهنَّ، بل في الواقع، نادرًا ما ذُكرت [في كتاب السخاوي]؛ وعلى الرغم من أن الرجال ظلوا يحتكرون حق الطلاق من جانب واحد، إلا أنه يبدو أن النساء قد كن يشرعن في الطلاق في كثير من الأحيان، مثلهن في ذلك مثل الرجال.

الفصل الخامس

الطلاق والسلطة العامة

/ لم يكن الطلاقُ في المجتمع المملوكي مجرد شأن أُسري بين الزوج وزوجته، ولم يكن أيضًا مجرد نزاع بين أسرتين فحسب. فحقُّ الأزواج المطلق في حلِّ عقد الزواج متى أرادوا، جنبًا إلى جنب مع حق السيد المطلق في عتق عبد له، كانا يمثلان رمزين مطلَقين للسلطة الذكورية. فقد استخدم الرجال امتيازاتهم الذكورية لتعزيز التزاماتهم في المجال العام، في مجتمع استمدَّتْ فيه السلطةُ العامة شرعيتَها من إخضاع النساء والعبيد والأطفال. وقد فعلوا ذلك من خلال وسيلة شرعية تتمثل في يمين الطلاق، وهو شكل من أشكال الأيمان من شأنه جعل طلاق المرء زوجته متوقفًا على عدم الوفاء بالتعهد المصاحب لليمين. وما دامت الأيمان لا تحترم دائمًا، والوعود لا بد أن تُخلف أحيانًا، فقد مثل الحنثُ بأيمان الطلاق سببًا إضافيًّا من أسباب ارتفاع معدلات الطلاق في المجتمع المملوكي. هنا لم يشرع الزوج أو الزوجة في هذا الطلاق مباشرة، لكنه، بالأحرى، نتج عن إخفاق الرجال في الوفاء بالتعهدات الاجتماعية التي بلغت مدى أبعد من الشأن الأسري.

ووفقًا لتفسيرها التقليدي، فقد منحت الشريعة الإسلامية السُّنية وضعًا خاصًّا لأيمان الطلاق، وذلك جنبًا إلى جنب مع أيمان العتق[1]؛ إذ أُخذت بعين

١ عن أيمان الطلاق والعتق في الرسائل الفقهية الإسلامية الأولى انظر:

N. Calder, "*Hinth*, *Birr*, *Tabarrur*, *Tahannuth*: An Inquiry into the Arabic Vocabulary of Oaths," *BSOAS* 51 (1989), 216–23.

وعن أيمان الطلاق في العصر العثماني انظر:

Peirce, "'She is Trouble'," 289–94; Tucker, *In the House of the Law*, 101–08; C. Imber, "Involuntary Annulment of Marriage and its Solutions in Ottoman Law," *Turcica* 25 (1993), 59–69. =

الاعتبار تلك العبارات الشرطية، فتوقف فعل الطلاق أو العتق على الوفاء بالشَّرط؛ فعندما يقول رجل، على سبيل المثال: «زوجتي طالق مني إن دخلتُ هذا البيت»، ثم يدخل البيت عقب اليمين، يقع الطلاق على الفور. لذا تمايزت أيمان الطلاق والعتق عن القسَم باسم الله. فإذا قال الرجل: «والله لن أدخل هذا البيت»، ولا مَندُوحة له من دخوله. فبمقدور المرء أداء كفارة الحنث في اليمين. وعلى النقيض من ذلك، إذا حَنِث رجل بيمين الطلاق، فلا يسمح له بالكفارة حينئذ. / وإذا ظل يُضاجع زوجته عقب تلك اليمين، فإنه سيعد زانيًا، ومن ثم سيظل عرضةً لعقوبات تواجه الزُّناة. ٩٠

ولا يعني الحنثُ بيمين الطلاق الانفصال الأبدي بين كلا الزوجين، ما دامت الطلقة رجعية، بيد أن الشريعة الإسلامية وضعت حدًّا لعدد مرات توالي الطلاق. فبعد أن يطلق الرجل زوجته ثلاث مرات، لا يسمح للزوجين بالعودة لبعضهما مجدَّدًا حتى يعقد زوجٌ آخر على المرأة، ويدخل بها، ثم يطلِّقها. ولهذا، فإن الرجل الذي يروم التعبير عن أقصى مدى لعزمه وتقريره، ينبغي أن يقول: «زوجتي طالقٌ ثلاثًا إنْ دخلت هذا المنزل»، ومن خلال حلفه يمين الطلاق الثلاث، فإن الرجل لا يكون وضع زواجه على المحك فحسب. فهذا اليمين يعني أنه إذا دخل البيت وحَنث به، فلن تحل له حتى تتزوج غيره ويعاشرها معاشرة الأزواج. وفي بعض الأحيان، لم يتم ترتيب هذا الزواج

= واقترح كالدر Calder، الذي درس الأيمان في الفقه الإسلامي المبكر، ترجمة الجملة العربية «حلف بالطلاق» إلى الإنجليزية "swearing on the basis of divorcing". ("*Hinth*," 215). ولغرضنا هنا، أعتقد أن عبارة «اليمين على مضَض الطلاق» "an oath on/under pain of divorce,"، أو ببساطة «يمين الطلاق» "divorce oath," تعكس، على نحو أفضل، الاستخدام الفعلي لهذه العبارات.

الثاني إلا بنية واحدة وغرض وحيد، يتمثل في إعادة المرأة إلى زوجها الأول، وفي هذه الحالة يطلق عليه «زواج التَّحْليل» ويسمى الرجل العاقِد على المرأة «المحلِّل».

وقد كان ليمين الطلاق، بالنظر لقوته الخاصة، تاريخ طويل في المجتمعات الإسلامية، وفي بدايات العصر المملوكي، كان الوقت قد حان للنظر إلى ذلك القسَم الأكثر رسمية من الأيمان. إذ اكتسب يمين الطلاق أهمية سياسية في وقت مبكر من العصر الأُموي، فأُدرج في «يمين البيعة» أو قسَم الولاء للحكام المسلمين في العصور الوسطى لاحقًا، بما في ذلك سلاطين المماليك. ومن ثم فقد شاعت أيمان الطلاق خلال العصرين الأيوبي والمملوكي بين جميع فئات المجتمع، وكانت تستخدم في جميع أنواع السياقات المالية والاجتماعية والأُسرية. وكان الرجال يضطرون للقسم بالطلاق باعتباره إجراءً قضائيًّا تحت ظروف معينة. كما ازدادت أهمية أيمان الطلاق، وكذلك كانت «الحيل الفقهية» التي وضعت بهدف الالتفاف حولها، مثل «زواج التَّحليل».

لقد سلَّط الدور المحوري لأيمان الطلاق، في المجتمع المملوكي، الضوءَ على التحدي الذي شكله تقي الدين ابن تيمية بالتشكيك في صحة هذه الأيمان. فقد كتب كثيرون عن الاعتقال والمحاكمات اللاحقة لابن تيمية جراء ما قرره من آراء مزعومة عن التجسيم Anthropomorphism، وكذا هجومه على زيارة الأضرحة[٢]. لكن الجانب الأكثر غمُوضًا في هذا الصدد، هو

---

٢ من الدراسات المعتبرة عن ابن تيمية:

H. Laoust, Essai sur les doctrines sociales et politiques de Takī-d-Dīn Ahmad b. Taimīya (Cairo: Institut français d'archéologie =

محاكماته بسبب آرائه فيما يتعلق بأيمان الطلاق. ففي عام ٧١٨هـ/ ١٣١٨م؛ فقد كتب ابن تيمية رسالة قصيرة رأى فيها أن القواعد الفقهية التي تنسحب على الحلف بالله، ينبغي أن تنسحب أيضًا على أيمان الطلاق. وذلك على النقيض من المذاهب الفقهية الراسخة، التي نظرت إلى أيمان الطلاق على أنها فعل طلاق مُعَلَّق، وعلَّل ابن تيمية ذلك بأن الحنث بيمين الطلاق يتطلب عملًا من أعمال الكفارة، وليس حَلَّ عقدة النكاح. وبعد أن مُنع ابن تيمية مرتين من إصدار فتاوى حول هذا الموضوع، اعتُقل، في نهاية الأمر، وأودع السجن.

ومن خلال التحليل الأخير؛ سوف يتيح لنا النقاش حول مذهب ابن تيمية في أيمان الطلاق تقديرَ الأهمية الكاملة للطلاق بوصفه شأنًا عامًّا، وليس مجرد شأن خاص؛ إذ مثَّل الطلاق من جانب واحد أقصى صلاحيات النظام الذكوري، وكان أساس النوع / الأكثر إلزامًا ومهابة من الأيمان في المجتمع المملوكي، وقد حرصت دولة المماليك على صيانته باعتباره حَجرَ الزاوية في النظام السياسي. فبدلًا من إلقاء اللوم على هؤلاء الأزواج غريبي الأطوار والذين استخدموا صلاحياتهم عشوائيًّا، ينبغي النظر إلى أن يمين الطلاق كان في المقام الأول شأنًا سلطويًّا للدولة، وضع لمصلحة الدفاع عن النظام ٩١

= orientale, 1939);

محمد أبو زهرة، ابن تيمية: حياته وعصره – آراؤه وفقهه، (القاهرة، دار الفكر العربي، ١٩٥٢).وفيما يتعلق بمحاكمات ابن تيمية راجع:

Hasan Q. Murad, "Ibn Taymiya on Trial: A Narrative Account of his *Mihan*," *Islamic Studies* 18 (1979), 1–32; D. Little, "The Historical and Historiographical Significance of the Detention of Ibn Taymiyya," *IJMES* 4 (1973), 313–27.

وأعيد نشره لاحقًا في عمله:

(***History and Historiography of the Mamlūks***).

الذكوري في العصور الوسطى، التي قدَّرت، وإن شئت قل: طالبت، الرجال بالرهن الفعَّال لزيجاتهم. ولم يضمحل استخدامُ أيمان الطلاق إلا قرب نهاية العصر المملوكي، عندما آثر الجهاز المركزي للدولة، وعلى نحو متزايد، الاعتمادَ على وسائلَ أكثر رسمية في سبيل إحكام السيطرة الاجتماعية.

قوة أيمان الطلاق:

حلَّ الحَلِفُ بالطلاق، بالنسبة للمماليك أعضاء النخبة العسكرية، مَحِلَّ أي صيغة أخرى من صيغ الالتزام الاجتماعي. ففي عام ٧١١هـ/ ١٣١١-١٢م شنَّ حاكم دمشق، سيف الدين كَرَاي[٣]، حملةً ضد الرشوة والسرقة، وحلف بالطَّلاق على عقاب من تثبت إدانتهم. وبدلًا من إصدار سياسته الجديدة في شكل مراسيم تَستندُ إلى صلاحياته الرسمية كحاكم، دعَّم كراي تهديداته بحلف يمين الطلاق[٤]. وقد صرَّح كَرَاي أيضًا بأنه حلف بالطلاق ألا يقبل أيَّ هدية خلال فترة نيابته. فعندما تزوج لاحقًا من ابنة أحد الحكام السابقين، رفضَ حتى قبول هدايا الزفاف المتعارف عليها. وحين ألحَّ عليه أحد خُشداشيته أن يقبل هديته، أخبره كراي أن الحنث بيمينه يعني الانفصال عن زوجاته ومَحْظيَّاته الحبيبات إلى قلبه[٥]. والمغزى من تلك الرواية أن الحلف

---

٣ عن الظروف المحيطة بولاية سيف الدين كراي المنصوري نيابة دمشق انظر: أبو الفدا، المختصر، ٤: ٦٣ وما بعدها. (المترجم).

٤ إسماعيل بن عمر بن كثير، البداية والنهاية، ١٤ مج، (القاهرة، د. ن ١٩٣٢-٣٩) ١٤: ٦٦. وانظر أيضًا:

H. Laoust, “Le hanbalisme sous les Mamlouks Bahrides (658–784/1260–1382),” *Revued'études islamiques* 28 (1960), 27–29.

٥ الصفدي، أعيان، ٤: ١٥٤-٥٥.

بالطلاق كان أثقل في الميزان، على الأقل بالنسبة لسيف الدين كَرَاي، من روابط الصَّداقة الناجمة عن الخشداشية.

وثمة مثال آخر على قوة يمين الطلاق يُستمد من تراجم مؤسس دولة المماليك؛ ففي عام ٦٦١هـ/ ١٢٦٣م حثّ السلطان الظاهر بيبرس الملكَ المُغيثَ الأيوبيَّ، صاحبَ الكَرَك، على الاستسلام، وتعهَّد بيبرس، تحت يمين الطلاق الثلاث، ألا يمسه مكروه عقب استسلامه. رغم ذلك، فعندما وافق الملك المغيث على مقابلة بيبرس خارج قلعة المدينة، اعتقله الأخير على الفور، وأرسله إلى القاهرة مُكَبَّلًا في أغلاله، حيث أعدم هناك حسب الأصُول. يقول المؤرخ الدمشقي قطب الدين اليونيني: «فلما قُبِضَ عليه ظهر في وجوه بعض الأمراء تغيرٌ وكراهة ما وقع؛ لأنه [أي بيبرس] كان قد حلف أربعين يمينًا، من جملتها بالطلاق من أمِّ الملك السعيد بالثلاث؛ فيقال: إنها استُحلَّت بمملوك، وقُتل ذلك المملوك»[٦]. وعلى / الرغم من حِنْث بيبرس بالعديد من الأيمان الأخرى، أثار حِنْثه بيمين الطلاق، على وجه التحديد، غضبَ معظم المؤرخين؛ بل غضب حلفائه أنفسهم. ٩٢

ويَرِد ذكرُ يمين الطلاق، في معظم الأحيان، في أيمان البيعة الرسمية

---

٦ اليونيني، ذيل، ١: ٥٣٢-٣٣، ٢: ١٩٢-٩٤. وهناك عدد من الروايات الأخرى عن الأحداث التي أحاطت باعتقال الملك المغيث. أكثرها جموحًا أن المغيث سبق أن اغتصب زوجة بيبرس، وأُعدم أخيرًا على يد خادماتها. انظر:

A. A. Khowaiter, *Baibars the First, his Endeavors and Achievements* (London: Green Mountain, 1978), 31–34; P. Thorau, *The Lion of Egypt: Sultan Baybars I and the Near East in the Thirteenth Century*, trans. P. M. Holt (London: Longman, 1992), 136, 140 (n. 13), وكذلك المصادر المنصوص عليها هناك .

للسلطان، كصيغة رسمية من الأَيمان بين النخبة العسكرية والمدنية. وعندما يرغب المؤرخون في التأكيد على قوة اليمين المُلزِمة، فإنهم يشيرون، عادة، إما إلى حلف اليمين على نسخة من المصحف[٧]، وإما إلى الحلف بالطلاق. فعندما اعتقل ضباط السلطان الأمير موسى بن علي بن قلاوون[٨]، طلب الأخير من آسِرِيه الحلفَ بالله والطلاق الثلاث على عدم الإساءة إلى الشخص الذي آواه[٩]. وفي عام ٧٣٥هـ/ ١٣٣٥م أنكر ابن هلال الدولة، أحد رجال الحكومة، رغم الاعتقال والتعذيب، معرفته بمكان المال الذي اتُّهم باختلاسه بحلف يمين الطلاق الثلاث[١٠]. كما حلف النائب طُقُزْتَيمُور Tuquztimur، بعد وفاة السلطان الناصر محمد، بالطلاق على ألا يبقى في منصبه في ظل السلطان الجديد[١١]. وفي مسألة عُرضت على ابن تيمية، حلف أحد الأمراء بالطلاق، أن يجمع ضرائب إضافية من الفلاحين المتقاعسين[١٢]. لقد كان يمين

٧ بالنسبة لحلف حاكم أيوبي اليمين على المصحف، انظر: اليونيني، ذيل، ٢: ٣٩٨-٤٠٠؛ وعن حلف أحد أمراء المماليك على المصحف عام ٦٩٠هـ/ ١٢٩١م، انظر: الصفدي، أعيان، ٤: ٩١.

٨ أراد بكتمر الجوكندار، نائب السلطنة، تنصيب موسى بن علي بن قلاوون بدلا من أخيه الناصر محمد، إلا أن الناصر محمد سرعان ما اكتشف المؤامرة، بيد أن موسى تمكن من الهرب من أخيه في الوقت المناسب. انظر: ابن تغري بردي، النجوم، ٩: ٢٤. (المترجم).

٩ الصفدي، أعيان، ٤: ٤٨٠.

١٠ اليوسفي، نزهة الناظر، ٢٤٨. وفي عام ٧٣٤هـ/ ١٣٤٤م نفى قاضي قضاة دمشق ابن جملة اتهامات وجهت له بالاختلاس بالحلف بيمين الطلاق الثلاث. الجزري، تاريخ، ٣: ٧٦٤.

١١ شمس الدين الشجاعي، تاريخ الملك الناصر محمد بن قلاوون الصالحي وأولاده، تحقيق: ب. شافير B. Schäfer، (فيسبادن، فرانز شتاينر، ١٩٧٧-٨٥)، ١: ١٣٩.

١٢ ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٣٠: ١١٨.

الطلاق الثلاث، على نحو ملحوظ، جزءًا من يمين البيعة في افتتاح عهد كل سلطان مملوكي جديد. فالشخص الذي حلف يمين البيعة حلف، ضِمْنًا، على الطلاق من زوجاته اللاتي في عصمته إذا ما حنث بتلك اليمين[١٣].

واستخدم العوامُّ أيمان الطلاق أيضًا، وعلى نحو مُربك، في مجموعة متنوعة من السياقات الاجتماعية. وارتبطت تلك الأيمان، غالبًا، بالالتزامات المالية. ففي مسألة عُرضت على ابن الصَّلاح، حلف رجل بالطلاق أن يعوِّض دائنه بالعمل عنده[١٤]. وكانت أيمان الطلاق شائعة في السوق؛ فخلال مشاجرة في أحد الأسواق، حلف تاجر بالطلاق على إجبار خَصمه على المثول أمام محتسب المدينة[١٥]. ووصف ابنُ الحاج أولئك التجار الذين يحلفون دائمًا على جودة بضاعتهم، إما بالله أو بالطلاق[١٦]. كما حلف الرجال يمينَ الطلاق

١٣ انظر نص يمين البيعة للسلطان أحمد عام ٧٤٢هـ/ ١٣٤٢م في: الشجاعي، تاريخ، ١: ١٩٩. وجاءت أيمان الطلاق في يمين البيعة للخلفاء الجدد في القرن التاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادي مفتوحةً، وذلك بالنَّص على طلاق الزوجات المستقبليات أيضًا. انظر: القلقشندي، صبح الأعشى، ٩: ٣١٢-١٣، ٣١٨-١٩. وانظر أيضًا:

E. Tyan, "Bay'a," *EI2*; H. Halm, "The Isma'ili Oath of Allegiance ('*Ahd*) and the 'Sessions of Wisdom' (*Majālis al-Hikma*) in Fatimid Times," in F. Daftary (ed.), *Mediaeval Isma'ili History and Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 96.

١٤ ابن الصلاح، فتاوى، ٦٨٧ (رقم ١٠٤٨) وفي مسألة أخرى حلف الدائن بالطلاق ألا يسمح بالإفراج عن المدين من السجن. نفسه، ٤٤٥ (رقم ٣٩٩). ولمزيد من الأمثلة عن استخدام أيمان الطلاق في السياقات التجارية انظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٣٠: ٣١٥-١٦.

١٥ ابن تيمية، فتاوى النساء، ٢٥٢.

١٦ ابن الحاج، المدخل، ٤: ٦٠؛ وسُئل النووي عن نقيب الحرفيين الذي حلف بالطلاق على أن صَبيَّهُ يعرف كيف ينفذ المهمة الموكلة إليه. النووي، فتاوى، ١٤٠.

٩٣ خلال المشاجرات مع الجيران والأقارب، فحلفوا بالطلاق / على عدم التحدث إلى شخص ما، أو البقاء في منزل شخص ما أبدًا[١٧]. وغالبًا ما ارتبطت أيمان الطلاق بتقديم الهدايا، وخاصة في الأدب الشعبي. ففي إحدى الروايات المتعلقة بعلم الدين سِنْجِر، قائد الشرطة بالقاهرة (المتوفى ٦٩٥هـ/ ١٢٩٦م)، علمنا كيف أنه رفض قبول هدية من امرأة حتى حلف زوجها بطلاقها. وكيف أصر علم الدين، لاحقًا، على ردِّ تلك الهدية بالحلف بالطلاق أيضًا[١٨].

وخلال تلك الحقبة أضحى استخدام أيمان الطلاق، في الإجراءات القضائية إجراءً مؤسسيًّا، ربما للمرة الأولى في تاريخ التشريع الإسلامي. ففي قضية تعود إلى نهايات القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي، هدَّد القاضي الدمشقي بضَرْب رجل، قبض عليه الحاكم، وحَلْق لحيته، إلا إذا حلف ذلك الرجل بالطلاق الثلاث على التخلي عن النشاط الإجرامي[١٩]. كما رخَّصَ نجم الدين الطَّرَسوسي، قاضي قضاة الحنفية بدمشق (المتوفى

١٧ ثمَّة عديد من الأمثلة التي لا تحصى، انظر منها على سبيل المثال: ابن الصلاح، فتاوى، أرقام ٣٩٦-٣٩٩-٤٠٢؛ النووي، فتاوى، ١٣٩، ١٤٠، ١٤٣، ١٤٥؛ الفزاري، فتاوى، ورقة ٩٢و، ٩٤ظ؛ ابن تيمية، فتاوى النساء، ٢٥٥، ٢٥٦.

١٨ بدر الدين العيني، عقد الجمان في تاريخ أهل الزمان، عصر سلاطين المماليك، تحقيق: محمد محمد أمين، ٤مج، (القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٧-٩٢)، ٣: ٣٤٠-٤٢. كما اضطر أحد الأولياء، الذي عُرف عنه أنه لا يقبل الصدقة أبدًا، لقبول ثوب هدية من أحدهم، بعد أن حلف الأخير بطلاق زوجته. بيد أنه ترك الثوب معلقًا، دون استخدام، ثلاثين عامًا.

Taylor, *In the Vicinity of the Righteous*, 96.

١٩ الفزاري، فتاوى، ورقة ٩٤و.

٧٥٨هـ/ ١٣٥٧م)، للقضاة بأن يطلبوا من المتقاضين يمين الطلاق أو العتق بدلًا من اليمين القضائي المتعارف عليه. واعترف الطَّرَسوسي بأن هذا التوجه ليس له سابقة في الأدبيات الشَّرعية، لكنه علَّق قائلًا: «في أيامنا بوسع القاضي فعل هذا، إذا رأى المصلحة في ذلك»[٢٠]. واقعيًا، ووفقًا لرسالة في أيمان الطلاق تعود إلى مؤلف مجهول من القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي، طالب قضاةُ الحنفية المتقاضين بيمين الطلاق باعتباره جزءًا من الإجراءات القضائية. ومن المرجح أن مؤلف تلك الرسالة فقيه حنبلي، وقد أقرَّ أيضًا بأن تلك سياسة غير مسبوقة[٢١]. وقد أكَّد ابن قيم الجوزية ذلك، عندما نص على أن القضاة طالبوا المتهمين بيمين الطلاق باعتباره شَرطَ البراءة[٢٢].

وقد استُحضِرت أيمان الطلاق وانتهكت في كثير من الأحيان؛ لضبابية الفرق بين يمين الطلاق المعلَّق وبين الطلاق المنجز البسيط غير المعلَّق. فقد اعتقد بعضُ العوامِّ أن مجرد التلفظ بيمين الطلاق يؤدي بالضرورة إلى وقوع

---

20 Guellil, *Damaszener Akten*, 276–77.

ولا يرد أي ذكر لأيمان الطلاق في الرسائل السابقة والمتعلقة بالإجراءات القضائية، قارن: إبراهيم بن عبد الله بن أبي الدم (المتوفى ٦٤٢هـ/ ١٢٤٤م)، كتاب أدب القضاة، تحقيق: محمد مصطفى الزحيلي، (دمشق، دار الفكر، ١٩٨٢)، ٢٥٢-٥٧. (فقه شافعي). علي بن محمد السمناني، روضة القضاة، تحقيق: صلاح الدين الناهي، (بيروت، مؤسسة الرسالة ١٩٨٤)، ٢٨٢. (فقه حنفي).

٢١ مجهول، الرد على التحقيق في مسألة التعليق، مخطوط بمكتبة تشيستربتي برقم ٣٢٣٢، ورقة ١٣ظ. ومن الواضح أن المؤلف كان تلميذًا لابن تيمية.

٢٢ يذكر ابن القيم حيلة فقهية للتحايل على هذا اليمين. إعلام الموقعين، ٣: ٢٤٨. وليس هناك أدلة على استخدام يمين الطلاق في وثائق الحرم. Little, *Catalogue*, 47.

الطلاق[٢٣]. وقد تسلَّل هذا الخلط حتى إلى مصطلحات التوثيق؛ فعند الطَّرَسوسي نماذج لأفعال الطلاق تبدأ هكذا: «أقر فلان أنه حَنِثَ في زواجه ... بطلقة واحدة». هنا من شأن أي ترجمة لتلك العبارة الموجزة أن / تُجحف بمعناها؛ حيث إن الفعل «حَنِثَ» الذي يعني «انتهاك المرء لقسَمه» "to violate one's oath"، استخدم في تلك الجملة بديلًا للفعل «طلَّق» "to divorce"[٢٤]. ٩٤

ولأن أيمان الطلاق كانت واسعة الانتشار إلى أبعد مدى، فقد دعَّم المجتمع صناعة الحيل الفقهية التي هدفت للالتفاف حولها؛ فتعلقت العديد من الأسئلة المرسلة إلى الفقهاء بتحليل الزواج، الذي كثيرًا ما تحقق عن طريق «محلِّلين مُتخصِّصين»[٢٥]. وكما ذكر آنفًا، فقد زعموا أن زوجة السلطان بيبرس عقدت زواج التحليل مع أحد عبيدها. ووفقًا لابن تيمية، فقد كانت تلك حيلة شائعة بين أُسر النخبة؛ لأنها عملت على صيانة شرف الزوجة، وشرف أسرتها بشكل عام[٢٦]. أما الأزواج من العامة فقد تعايشوا ببساطة مع أيمان الطلاق بإضفاء الشرعية على سلوكهم من خلال مجموعة متنوعة وغريبة من

٢٣ ابن الصلاح، فتاوى، ٤٤٥.

٢٤ يلحظ أن هذه الصيغة كانت تستخدم حتى عندما لا يترتب الطلاق على الحنث باليمين.

Guellil, *Damaszener Akten*, 104 [no. 23], 181–82 [no. 76].

٢٥ ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٣٢: ٩٧-١٠١، ١٥٢-٥٣؛ ابن تيمية، فتاوى النساء، ٢٦٠؛ شهاب الدين القرافي، كتاب الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام، (حلب، مكتبة المطبوعات الإسلامية، ١٩٦٧)، ٢٥٢-٥٣.

٢٦ ابن تيمية، إقامة الدليل ٢٤٣-٤٤.

البدع والمعتقدات؛ إذ يذكر ابنُ تيمية أن بعض مدعي العلم أمروا الأزواج المطلقين بالذهاب إلى جبل عرفات خلال موسم الحج[٢٧]. في حين اعتقد آخرون أن الجِماع فوق السطح أو على السُّلم يُحلل الزوجة لزوجها[٢٨]. ورأى بعضهم أن الزوجة التي تنجب طفلًا ذكرًا، تصبح في غِنى عن التحليل[٢٩]. وكان ذلك، على ما يبدو لنا، اعتقادًا واسع النطاق، فقد تباهى أحد شيوخ الصوفية بنشر تلك الفتوى في جميع أنحاء ريف الشام[٣٠].

وإلى جانب تحليل الزواج، والحيل الفقهية الأخرى التي وضعت خصِّيصًا للتحايل على الحنث بيمين الطلاق، استُخْدِمَتِ الحيلةُ الأكثر شُهرة من هذه والمسماة بـ«الدُّور الحديدية». وفقًا لهذه الطريقة، إذا قال الزوج لزوجته «كلما طلَّقتُك طَلقةً، طلَّقْتُك قبلها ثلاثًا»، فإنه يضع استدراكًا شرعيًّا على نفسه يمنعه من طلاق زوجته بصفة دائمة[٣١]. وعلى الرغم من أن معظم

---

٢٧ كان المنطق في هذه الممارسة أنه وفقًا للأثر، التقى آدم وحواء على جبل عرفات. وفي رواية أخرى لابن تيمية، لم يحتج الزوجان السفر فعليًّا إلى مكة. وكان كل ما على الزوج القيام به هو أن يصب الدهن على رأس زوجته، ليحاكي مناسك الحج، وذلك لتحل له مرة أخرى. ابن تيمية، نفسه ٢١٧؛ ابن تيمية، مجموعة الفتاوى، ٣: ٦٥.

٢٨ للأسف، لم يُشرح هذا المطلب الغامض. ابن تيمية، إقامة الدليل، ٢١٧؛ ابن تيمية، مجموعة الفتاوى، ٣: ٦٥.

٢٩ ابن تيمية، فتاوى النساء، ٢٥٦.

٣٠ تشير روايات ابن تيمية إلى أن صديقًا له، أبو الحاكم النهرواني، التقى شيخًا من شيوخ الصوفية خلال جمع (حلقة). وسأل الشيخ أبا الحاكم حول ما إذا كانت ولادة الطفل الذَّكر تُحلل امرأة مطلقة ثلاثًا لزوجها. وعندما نفى أبو الحاكم هذه البدعة نفيًا قاطعًا، قال له الشيخ: إنه يفتي بهذا «من هنا [أي دمشق] إلى البصرة». ابن تيمية، إقامة الدليل، ٢١٧.

٣١ سميت مسألة الدور الحديدية بهذا الاسم؛ لأن الزوج يفقد قدرته على طلاق =

٩٥ الفقهاء رفضوا مثل تلك الحيلة[٣٢]، فهناك إشارات عرضية / تدلُّ على استخدامها. فعماد الدين علي بن يعقوب الموصلي (المتوفى ٦٨٢هـ/ ١٢٨٣-٨٤م)، وهو فقيه دمشقي، فرض على نفسه «الدور الحديدية»؛ كي لا يطلق زوجته أبدًا، وصدَّق القاضي على تلك الحيلة[٣٣]. وثمة حيلة أخرى هي إبطال عقد الزواج الأصلي بأثر رجعي. فعندما ينفصل الزوجان نهائيًا بسبب يمين الطلاق الثلاث، فإن بإمكانهما أن يثبتا أن زواجهما كان باطلًا بسبب خلل كبير وقع في العقد الأصلي، ما يعني أن الزوج لم تكن لديه الأهلية الشرعية لطلاق زوجته. ولهذا السبب، نجد الزوجين يدعيان، بأثر رجعي، أن والد العروس كان يداوم على شُرب الخمر، أو لا يقيم الصلاة، أو كان يجاهر بالإثم، عند كتابة عقد الزواج، وهي أشياء من شأنها، عند بعض الفقهاء،أن تُعد الخلل

= زوجته تمامًا، كما لو أنه تقيد بسلاسل الحديد. وتسمى أيضا «بالمسألة السُّريجية» نسبة للعلامة الشافعي ابن سُريج (المتوفى ٣٠٦هـ/ ٩١٨م) الذي تعزى إليه تلك المسألة. J. Schacht, "Ibn Suraydj," EI2. ووفقًا لابن حجر العسقلاني فإن هذه الحيلة لم تعرف في مصر قبل منتصف القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي. رفع الإصر عن قضاة مصر، تحقيق: علي محمد عمر (القاهرة، مطبعة الخانجي، ١٩٩٨)، ٣٢٣.

٣٢ ابن الصلاح، فتاوى، ٤٣٨؛ ابن تيمية، مجموعة الفتاوى، ٣: ٣٧٨. وافق تقي الدين السبكي في البداية على تلك المسألة، لكنه سرعان ما غير رأيه فيها بعد. فتاوى، ١: ٢٩٧-٣٠٣. ٣١٣-١٤. ومن ثم رفضها الفقهاء الشافعية لاحقًا. كما رفض قضاة الشافعية التصديق عليها. العثماني، رحمة الأمة، ٤١٤؛ الأسيوطي، جواهر العقود، ٢: ١٥٢-٥٥؛ الأنصاري، إعلام، ٢٥١-٥٢.

٣٣ الفزاري، فتاوى، ورقة ٩٦و. عن هذا الرجل انظر: الصفدي، أعيان، ٣: ٣٥٧. ويمكن العثور على أثر لتلك الطريقة أيضًا في عقد زواج يهودي يعود إلى بدايات القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي، تعهد فيه الزوج ألا يطلق زوجته أبدًا؛ Goitein, *A Mediterranean Society*, vol. III, 271 .

الكبير المطلوب لإبطال عقد الزواج[٣٤].

أما الأسلوب الأكثر شعبية في التحايل على يمين الطلاق فكان شَكلًا من أشكال الطلاق التوافقي عُرِفَ باسم «خُلع اليمين»، وباللجوء إلى هذه الآلية الشرعية، يتوافق الزوج والزوجة على الطلاق خُلْعًا، قبل أن يحنث الزوج باليمين التي حلفها. وحين يحنث الزوج باليمين فعليًّا، فإن زوجته، التي خَالعته، لم تعد في عصمته بعد، والطلاق الثلاث الذي ينبغي أن يترتب على اليمين المنتهك يصبح منعدم الأثر. ومن ثم يُباح للزوجين الزَّواج مرة أخرى من فورهما. وربما كان هذا هو السر الكامن وراء الطلاق خُلْعًا، الذي أُبرم بين الشاهد المعدَّل شهاب الدين ابن طوق وزوجته، والمذكور في بداية هذا الكتاب؛ إذ تُشير يومياته إلى أنه كان مثقلًا بالديون، حتى إنه حلف يمين الطلاق الثلاث مؤخرًا ألا يسأل مزيدًا من القروض. ويبدو أنه وزوجته رتَّبا لـ«خُلْع اليمين» حتى يتسنى له طلب قرض آخر دون الاستناد إلى يمين الطلاق الثلاث. وبعد طلاق الخُلْع أضحى الزوجان قادرين على الزواج مرة أخرى على الفور. كما فضَّل الأزواج تسجيل خُلْع اليمين عند القاضي الحنبلي؛ لأن المذهب الحنبلي يبيح تكرار تلك الآلية الشرعية عدة مرات كلما دعت إليها الضرورة[٣٥].

---

٣٤ الفزاري، فتاوى، ورقات ٨٥ظ، ٨٦ظ؛ ابن تيمية، إقامة الدليل، ٢٤٣-٤٦.

٣٥ وفقًا لمعظم المذاهب الفقهية، يعد الخُلْع كالطلاق. لذلك، إذا تكررت هذه الآلية الشرعية ثلاث مرات، فإنها تعادل الطلاق ثلاثًا من جانب الزوج. بينما يعتبر المذهب الحنبلي طلاق الخُلْع كـ«الفسخ القضائي» لا يُحسب كلاهما على الزوج كطلقة، ومن ثم يمكن تكرار تلك الآلية أكثر من ثلاث مرات. انظر: ابن أبي الدم، كتاب أدب القضاة، ٦٧١-٧٤؛ ابن الصلاح، فتاوى، ٤٤٣ (رقم ٣٩٥)؛ النووي، فتاوى، ١٣٦، ١٣٩؛ ابن القيم، إعلام الموقعين، ٣: ٢٨٠؛ العثماني، =

وفيما يبدو كأنه انشقاق فقهي، في موضوع كبير يتعلق بمعاملات العوام، فضلًا عن العلماء، تحدث الجزري، المؤرخ الدمشقي، عن أُمسيةٍ قضاها في بستانه بإحدى الضواحي بصحبة الفقيه الشافعي كمال الدين بن قاضي شهبة (المتوفى ٧٢٦هـ/ ١٣٢٦م). وكان موضوع المناقشة الرئيس، في تلك الليلة، تلك الحِيل المختلفة للالتفاف على أيمان الطلاق، كـ«الدُّور الحديدية» و«خُلْع اليمين». وقد استطرد الفقيه الشافعي، في سياق المناقشة، إلى كيف ساعد أبو حنيفة، ذات مرة، الخليفة هارون الرشيد بحيلة فقهية هدفت إلى منع الالتفاف على أيمان البيعة للخليفة. فأمر الرشيد جميع العلماء / باتباع آراء أبي حنيفة بعدما تبين له اجتهاد هذا الفقيه في حفظ مُلْكه[٣٦]. وأدرك قُراء الجزري، من أهل دمشق، مغزى تلك القصة الرمزية بسهولة؛ فخلال عام ٧٢٠هـ/ ١٣٢٠م، عاينُوا حدثًا شبيهًا إلى حد بعيد، وقع في مدينتهم وبين ظهرانيهم. ٩٦

ابن تيمية وأيمان الطلاق:

كتب ابن تيمية في عام ٧١٨هـ/ ١٣١٨م رسالةً قصيرةً بعنوان «الاجتماع والفراق في الحلف بالطلاق»[٣٧]. مقترحًا في تلك الرسالة مذهبًا جديدًا بشأن

= رحمة الأمة، ٤١٣. وعن وثيقة نموذجية لخُلْع اليمين صادرة عن قاضٍ حنبلي، انظر: الأسيوطي، جواهر العقود، ٢: ١٢١؛ الجرواني، مواهب، ورقة ٨٦ظ.

٣٦ الجزري، تاريخ، ٢: ١٧٢-٧٣.

٣٧ ابن تيمية، الاجتماع والافتراق في الحلف بالطلاق، تحقيق: محمد عبد الرازق حمزة (القاهرة، مكتبة أنصار، ١٣٤٦هـ/ ١٩٢٧-٢٨م). وتحتوي المخطوطة التي اعتمدت عليها تلك النشرة على إجازة لابن تيمية، مؤرخة بـ ٢٧ ربيع الأول من عام ٧١٨هـ (١٠ مايو ١٣١٨م)، ومن ثم يمكن الافتراض أنه أكمل رسالته تلك قبل فترة وجيزة من ذلك التاريخ. وانظر أيضًا ترجمة لاوست H. Laoust لهذه =

أيمان الطلاق، لم يتناقض مع عقيدة رسخت فحسب، بل مع آرائه السابقة في هذا الموضوع. وكانت الحجة الرئيسة في تلك الرسالة هي أن الطلاق المعلَّق على شرط وأيمان الطلاق هما فئتان شرعيتان متميزتان. ويمين الطلاق ينبغي أن تتساوى مع الحلف بالله، وبالتالي يجب أن تكون لها العواقب الشرعية عينها. وما دام الحلف بالله يتطلب كفارة، فكذلك الحنث بيمين الطلاق يتطلب فعلًا مماثلًا من أفعال الكفارة، وليس الطلاق الفعلي. وفي السنوات التالية، ألَّف ابنُ تيمية العديد من الرسائل والفتاوى بشأن هذه المسألة، التي يبدو لنا أنها استغرقته تمامًا حتى اعتقاله النهائي عام ٧٢٦هـ/ ١٣٢٦م[٣٨].

كان جوهر حُجة ابن تيمية تعريفه الفضفاض للنِّية. ففي رأيه تُبطل النيَّاتُ معاني صريحة أو رسمية طُويت في ثنايا الكلام؛ فحين يقول الرجل:

= الرسالة، والتي استهلها بمقدمة قصيرة :

"Une risāla d'Ibn Taimīya sur le serment de répudiation," *Bulletin d'études orientales* 7–8 [1937–38], 215–36.

وللتوسع عن وجهة نظر ابن تيمية في أيمان الطلاق انظر:

Laoust ،Essai ،424-3

٣٨ العمل الأكثر تفصيلًا، وربما كان الأخير أيضًا، ما كتبه ابن تيمية في أيمان الطلاق ضمن الفصل الخامس والأخير من «بيان العقود»، الذي خصصه لأيمان النذور (في ابن تيمية، مجموعة الفتاوى، ٣: ٣٤٩-٨٤). وثمة رسالة أقصر في هذا الموضوع، وهي تلك المسماة «لمحة المختطف في الفرق بين الطلاق والحلف»، فضلًا عن العديد من الفتاوى حول هذا الموضوع، والمنشورة في مجموعة الفتاوى، ٣: ٢-٨، ٢٧ وما بعدها. وتضيف تراجم ابن تيمية ما لا يقل عن عشرة أعمال إضافية حول هذا الموضوع. ابن عبد الهادي، العقود الدرية في مناقب شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، تحقيق: محمد حامد الفقي، (القاهرة، مطبعة الحجازي، ١٩٣٨)، ٢١٤. ولابن قيم الجوزية شروح بليغة لآراء أستاذه في أيمان الطلاق تجدها في كتابيه: إعلام الموقعين، ٣: ٥٠- ٨٠. ٤: ٩٧-١١٨؛ إغاثة اللهفان، ٢: ٨٧-٩٧.

«زوجتي طالق إذا دخلت هذا البيت»، فإن نيَّته ها هنا لا تعدو مجرد تأكيد عزمه، وذلك على قدم المساواة مع الجملة التالية: «والله لن أدخل هذا البيت». وتنطبق الحال نفسها عند الشهادة على أحداث الماضي، مثل قول أحدهم: «زوجتي طالق إن كنت قد سرقت هذا المال»، الذي يحمل النية نفسها في قوله: «والله لم أسرق هذا المال». ويقول ابن تيمية إنه متى كانت نية الرجل «حَضًّا لنفسه أو لغيره أو مَنْعًا لنفسه أو لغيره أو على تصديق خبرٍ أو تكذيبه»، أيًّا كان الحال، فإنه واقعيًّا يحلف اليمين دليلًا على هذا، وقاس هذا اليمين على نَذر الحج والصَّدقة، كقول الرجل: «أتصدق / بما عندي إن دخلت هذا البيت»، ٩٧ هنا يتفق معظم فقهاء السُّنة على أن هذه النذور ليست جملًا شرطية بسيطة، ويصنفونها تصنيف الأَيمان. ومن ثم، عندما يحنث رجل بنَذْر الحج، لا يطلب منه أحد السفر إلى مكة البتة.

ويستطرد ابن تيمية فيذكر أنه إذا كانت النية وراء ذلك هي محض اليمين، فإن قواعد القسَم هنا تصبح واجبة التطبيق؛ إذ أمر الله الرجال بالبر بأيمانهم الصحيحة ببذل الوسع إلى أقصى درجة ممكنة للوفاء بها، ولكنه أعطى الرخصة أيضًا في الحنث باليمين ما دامت الكفارة خيارًا جديرًا بالتنفيذ. وأعمال الكفارة المنصوص عليها في القرآن الكريم هي إطعام المعوزين وكِسوتهم، أو عتق عبد، أو صوم ثلاثة أيام.

ويضيف ابن تيمية أن التشريع الإلهي يجب أن ينطبق على كل صيغ القَسم، بما في ذلك أَيْمان الطلاق. ولذا فالحنث بيمين الطلاق مثل الحنث بأي يمين أُخرى، ينبغي التكفير عنه، وليس عقاب الحانث[٣٩]. لم يعترض ابن تيمية

٣٩ ابن تيمية، الاجتماع والافتراق، ١١٤ وما بعدها؛ ابن تيمية، مجموعة الفتاوى، ٣: ٣٦٤-٦٩، ٣٨١.

على الأيمان على هذا النحو. على العكس من ذلك، اعتبر البر بالقسم واجبًا أخلاقيًا على عاتق المرء، وأكثر من ذلك فيما يتعلق بالبر بيمين البيعة للسلطان؛ إذ إن اليمين، أيًا كانت صيغتها، لا ينبغي أبدًا أن تحل محل الطاعة الواجبة لله[٤٠].

وترتبط آراء ابن تيمية في أيمان الطلاق ارتباطًا وثيقًا بمذهبه في بُطلان الطَّلاق بالثلاث. فقد قال بأن الطلاق يصحُّ إذا تم بالطريقة التي أوصى بها النبي فحسب، ويطلق عليه «طلاق السُّنة» في الشريعة الإسلامية، وميَّز بين الطلاق السُّني، وهو: طلقة واحدة رجْعيَّة تُلفظ عندما تكون الزوجة على طهارة. والطلاق البِدْعي وهو: إعمال الطَّلاق بأيِّ طريقة أُخرى خلاف الطريقة المذكورة آنفًا، بما في ذلك لفظ يمين الطلاق الثلاث في طلقةٍ واحدة. وعلى الرغم من أن الطلاق السُّني عُدَّ الخيار الأفضل، فإن جميع المذاهب السُّنية اعترفت بصحة كلٍّ من الطلاق السُّني والطلاق البِدْعي معًا. ومع ذلك رأى ابن تيمية أن الطلاق البِدْعي لا يقع على الإطلاق؛ فعلى سبيل المثال، إذا قال الرجل لامرأته: «أنت طالق ثلاثًا»، فإن الحكم الفقهي الراسخ هو أن هذا الطلاق الثلاث يقع دون أدنى شك؛ بيد أن ابن تيمية أفتى بأن النتيجة المترتبة عليه لا تعدو أن تكون طلقةً واحدةً رجعية، حيث إن كلتا الطلقتين الأخريين من شأنهما أن تجعلا ذلك الطلاق طلاقًا بدعيًا[٤١]. في الواقع كانت هذه محاولة

٤٠ ابن تيمية، مجموعة الفتاوى، ٣: ٢٨، ٥٣، ٣٥١، ٣٧٥؛ ابن القيم، إعلام الموقعين، ٣: ٧٣-٨٠؛ Laoust, *Essai*, 287–88.

٤١ ابن تيمية، مجموعة الفتاوى، ٣: ١٣-٢٧؛ ابن تيمية، مجموعة الرسائل الكبرى، ٢مج (القاهرة، المطبعة العامرة، ١٩٠٥-٠٦)، ٢: ٢٠٣-١٦. وانظر أيضًا: ابن قيم الجوزية، زاد المعاد في هدي خيار العباد، تحقيق: شعيب وعبد القادر الأرناؤوط، ٥مج، (بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٩٧٩)، ٤: ٢١٨-٧١؛ ابن القيم، إعلام الموقعين، ٣: ٣٠-٥٠.

أخرى للتخفيف من الغلواء في أيمان الطلاق، وفي الوقت عينه كانت أثرًا ترتب على موقف ابن تيمية من أن الحنث بيمين الطلاق الثلاث من شأنه أن يتسبب في طلقة واحدة رجعية فحسب.

أصالة مذهب ابن تيمية في الطلاق المعلَّق شبه مؤكدة؛ إذ ليس ثمة سابقة لآرائه بين علماء المذاهب السُّنية، وقد أسَّس مذهبه على إبطال مبدأ «الإجماع» بين الفقهاء[٤٢]. وادعى ابنُ تيمية، نفسه، أن عددًا / من الفُقَهاء المالكية المعاصرين بشمال إفريقيا، ذكر أسماءهم في قائمة، يشاطرونه وجهة نظره حول كفارة يمين الطلاق[٤٣]. وجاء في مقدمة هذه القائمة الفقيه أبو يحيى الهَسْكُوري، الذي ربما يمتُّ بصلة ما إلى الفقيه موسى بن يمُويمن الهَسْكُوري[٤٤]، الذي أُدين بالزنا في فاس عام ٧٠٩هـ/ ١٣١٠م، وهي القضية ٩٨

٤٢ عن الإجماع الذي دعم العقيدة الراسخة في يمين الطلاق انظر: موفق الدين ابن قدامة (المتوفى ٦٢٠هـ/ ١٢٢٣م) المغني، ١٤مج، (بيروت، دار الفكر ١٩٨٤)، ١١: ٢٢٠-٢٢١؛ محمد بن رشد القرطبي، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ٤مج، (بيروت، دار المعرفة ١٩٨٥)، ١: ٤١١.

٤٣ ابن تيمية، الاجتماع والافتراق، ٢٤. وانظر أيضًا: ابن تيمية، مجمُوع الفتاوى، ٣: ١٠؛ ابن تيمية، مجموعة الفتاوى، ٢٠: ١٣. يشير ابن قيم الجوزية على نحو أكثر تحديدًا إلى عمل القاضي القرطبي أبي الوليد هشام بن عبد الله الأزدي (المتوفى ٦٠٦هـ/ ١٢٠٩م)، والمعنون بـ: «المفيد للحكام». ادعى ابن القيم أن أبا الوليد ميَّز منهجيًا بين الطلاق وبين الحلف بالطلاق في هذا الكتاب. انظر: إغاثة اللهفان، ٢: ٩٢-٩٤.

٤٤ كذا أثبتها المؤلف «يَوْمِين Yawmīn»، والتَّصويب عن: ابن القاضي المكناسي، جذوة الاقتباس في ذكر من حل من الأعلام مدينة فاس، (دار المنصور، الرباط، ١٩٧٣)، ٣٤٥؛ الونشريسي، المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوي أهل إفريقية والأندلس والمغرب، خرجه جماعة من الفقهاء بإشراف محمد حجي، (الرباط، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية للملكة المغربية، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م)، ٢: ٦٢. (المترجم).

التي عكف ديفيد باورز David Powers على دراستها. ومهما يكن من أمر، فقد طلَّق المسكوري زوجته ثلاث مرات ثم أعادها إلى عصمته دون تحليل، وجادل في دفاعه عن نفسه أن طلقتين منهما كانتا خُلْعًا، ومن ثم، لا تحتسبان عليه وفقًا لرأي بعض من شذَّ عن جمهور الفقهاء[٤٥]. إن ذكر الفقهاء من شمال إفريقيا من شأنه صرف الأذهان على الفور إلى المذهب الظاهري، الذي أكد على عدم صحة أيمان الطلاق البتة. بيد أن المذهب الظاهري استند إلى مبدأ الرفض الجوهري لأي طلاق مُعَلَّق على شرط، مما يعد نقطة خلاف جوهرية بين الظاهرية ومذهب ابن تيمية[٤٦].

ثمَّ إن ثمة مصدرًا آخر ربما يكون ابن تيمية قد تأثر به، هذا المصدر غير معترف به عند أهل السنة بَداهةً، ويتمثل في عقيدة الشيعة الإمامية[٤٧]، التي

٤٥ في النشرة يأتي الاسم هكذا: «أبو يحيى المسكوري من ملتانة» ابن تيمية، الاجتماع والافتراق، ٢٤. والراجح أن اسم المكان، مُصَحَّف عن «مليانة»، وهي بلدة تقع غربي تونس؛ وعن تلك المسألة انظر:

D. Powers, *Law, Society, and Culture in the Maghrib, 1300–1500* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 39–54.

وقد كان الطلاق الثلاث موضوعَ نقاشاتٍ علمية واسعة في الأندلس في القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي. انظر:

D. Serrano, "Legal Practice in an Andalusī–Maghribī Source from the Twelfth Century CE: The *Madhīahib al-Hukkām fī Nawāzil al-Ahkām*," *ILS* 7/2 [2000], 225–28.

٤٦ علي بن محمد بن حزم، المحلى بالآثار، تحقيق: عبد الغفار سليمان البنداري، ١٠ مج (بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٨٨)، ٩: ٤٧٦-٧٩ (رقم ١٩٦٥). وعلى النقيض من ابن تيمية، قال ابن حزم بصحة الطلاق الثلاث. نفسه، ٣٨٤-٤٠١.

٤٧ قد لا تُخفي تلك الصياغة الحذرة للعبارة التي استخدمها المؤلف ذلك الشَّطط والغُلو الذي يبدو واضحًا جليًّا فيها. (المترجم).

ترفض كلًّا من الطلاق المعلق والتلفظ بالطلاق الثلاث[٤٨]. وعلى النقيض من أهل السنة، يرى الشيعة الإمامية أن أيمان الطلاق غير مُلْزِمة، وهذا بمثابة تباين كبير بين مُجتمعين. فقد تحول الحاكم المغولي الإيلخاني أوليجايتو Öljeitu إلى العقيدة الشِّيعية عام ٧٠٩هـ/ ١٣١٠م، قبل عشر سنوات فحسب من إتمام ابن تيمية لرسالته عن أيمان الطلاق، التي أعلن فيها استياءه من شريعةِ الطلاق السُّنية. وحين أراد الحاكم الإيلخاني ردَّ زوجته، التي سبق أن طلقها ثلاث مرات، إلى عصمته مجددًا؛ لم يقدِّم له الفُقهاء السُّنة أي حل سوى «تحليل الزواج». ومن جهة أخرى أباح له الحِلِّي، ذلك العالم الشيعي، ردَّ زوجته[٤٩]. ولا شك أن تلك الرواية مُلفَّقة، بيد أن التنافس السُّني الشِّيعي ربما أسهم في تطوير مذهب ابن تيمية فيما يتعلق بأيمان الطلاق.

دأب ابن تيمية، في كثير من الأحيان، على إثارة قضية «عهد النبي» لتسويغ وجهات نظره، لكنه فعل ذلك بطريقة نفعية، وذلك كأداة من أدوات الدفاع عن نفسه ضد الإجماع المعمول به. وعلى سبيل المثال، ادعى ابن تيمية أن أيمان الطلاق لم تُعرف / في عهد النبي، وأن تطبيقها لا يعدو أن يكون بدعة[٥٠]. واستشهد أيضًا بالأثر المنسُوب لابن عباس (المتوفى ٦٨هـ/ ٦٨٧م) ٩٩

٤٨ عن المذاهب غير السُّنية في أيمان الطلاق انظر: أبو زهرة، ابن تيمية، ٤١٩-٤٢٧. بالنسبة لوجهة نظر ابن تيمية واختلاف مذهبه عن مذهب الظاهرية والشيعة الإمامية انظر: مجموعة الفتاوى، ٣: ٨-٩.

49 S. Schmidtke, *The Theology of al-ʿAllāma al-Hillī (d. 726/1325)* (Berlin: K. Schwarz, 1991), 23–25.

عن صِيغ أخرى لتلك الرواية انظر: محسن العاملي، أعيان الشيعة، تحقيق: حسن الأمين، ١١مج، (بيروت دار التعارف، ١٩٨٦) ٥: ٣٩٩.

٥٠ ابن تيمية، مجموعة الفتاوى، ٣: ٥٣، ٥٩-٦٠، ٣٧٥؛ ابن القيم، إعلام الموقعين، ٣: ٥٤.

والذي يقضي بأن المسلمين الأوائل اعتبروا اليمين الثلاث طلقةً واحدةً رجعية، ذلك الأثر نفسه الذي عُدَّ من خصائص التغيير التشريعي في عهد الخليفة الثاني عمر بن الخطاب، والذي أراد ردع رجال المسلمين عن الهزْل فيما يخص الطلاق. ويرى ابن تيمية أنه كما جاز لعمر تغيير شرائع الطلاق لمصلحة المجتمع، فيجب أن يعود الفقهاء الآن إلى أفعال النبي في سبيل مكافحة البدعة اللعينة المسماة بـ«التحليل»[٥١].

إن العودة إلى ممارسات النبي لم تكن هدفًا في حد ذاته لدى ابن تيمية، على الأقل في هذه القضية. لقد كانت مجرد أداة، استخدمها للدفاع عن مذهبه المبتدع ضد المذاهب السُّنية الراسخة[٥٢].

نبع الدافع الأساسي لإعادة ابن تيمية النَّظرَ في أيمان الطلاق جذريًا، من معارضته الشديدة للحيل الشرعية، وعلى وجه الخصوص «تحليل الزواج». لم يكن ابن تيمية، بطبيعة الحال، أول من انتقد هذه الحيل الشرعية؛ فقد حذَّر الغزالي الأزواج من التلفظ باليمين الثلاث؛ إذ إن الرجل سيندم على ما بدر منه سريعًا، وسيضطر لجلب محلل ليتزوج من زوجته السابقة[٥٣]. ومع ذلك

٥١ ابن تيمية، مجموعة الفتاوى، ٣: ٢٢-٢٣؛ ابن تيمية، مجموعة الرسائل، ٢٠٦؛ ابن القيم، إعلام الموقعين، ٣: ٣٠-٥٠؛ ابن القيم، الطرق الحكمية، ١٦-١٧.

٥٢ عن مثال آخر من تركيز ابن تيمية على عهد النبي ضد عقيدة أهل السنة السائدة انظر:

Shahab Ahmed, "Ibn Taymiyyah and the Satanic Verses," *SI* 87 (1998), 111.

٥٣ يقول الغزالي: إن تحليل الزواج من شأنه أن يتسبب في خيبة أمل الزوجة في زوجها الأول.

Madeleine Farah, *Marriage and Sexuality in Islam. A Translation of al-Ghazali's Book on the Etiquette of Marriage from the* Ihyā' [Salt Lake City: Utah University Press, 1984], 117–18.

فهجوم ابن تيمية، يقترن به شعور ملحٌّ بالتخوف العميق إزاء انتشار الحيل الشرعية في أيامه[٥٤]. فقد اعتبر تحليل الزواج، على وجه الخصوص، أبغضَ أنواع الذرائع، فضلًا عن أثره في تشويه صورة الإسلام في أذهان العوام. ولا سيما أن اليهود سخرُوا من تلك العادة، فنعتوا المسلمين بلفظة «ممزيريم» (كذا)، وهي كلمة عبرية تعني «الأنْذال» وذلك على خلفية تلك الممارسة[٥٥]. كما اتهم ابن تيمية المحللين بعقد زيجات متزامنة مع أكثر من أربع نساء، وبزواج المحارم بالجمع، أحيانًا، بين الابنة وأمها. كما كان تحليل الزواج بمثابة الزنا؛ لأنه كان يعقد غالبًا تحت ستارٍ من الكتمان، فيغيب خبره عن ولي المرأة الشرعي، الذي تعد موافقته ضرورية لصحة العقد. كما ادعى ابن تيمية أن التحليل، في بعض الحالات، يترتب عليه الوأد، إذا قتلت النساء الأطفال المولودين من ذلك الجماع المشين مع المحلِّل[٥٦]. وبذلك شاطَر ابن تيمية بعض الفقهاء المعاصرين له قلقهم حيال تلك الممارسة؛ أمثال سليمان بن عبد القوي الطُّوفي (المتوفى ٧١٦هـ/١٣١٦م) الذي عرف عنه / معارضته الشديدة ١٠٠

٥٤ وفقًا لابن تيمية، كان الفقهاء المالكية والحنبلية في أيامه يشيرون على العوام باستخدام الحيل الشرعية. إقامة الدليل، ٦٨.

٥٥ ابن القيم، إغاثة اللهفان، ٢: ٣٤٤. والشريعة اليهودية تسمح للرجل بالزواج مجددًا من زوجته السابقة ما لم تتزوج بآخر بعد طلاقها منه. وهكذا، كان لتحليل الزواج في الشريعة اليهودية تأثير عكسي جعل الزوجة محرمة، بدلًا من تحليلها لزوجها الأول. لكن المثير للاهتمام والفضول أن ثمة وثيقتين من القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي من أوراق الجنيزا تشيران إلى أيمان طلاق حلفها الرجال اليهود، والتي لا شك تأثر بها اليهود من خلال ممارسة المسلمين السائدة.

Goitein, *A Mediterranean Society*, **vol. III, 156.**

٥٦ ابن تيمية، إقامة الدليل، ٢١٦-١٨.

للحيل الشرعية[٥٧]. كما وصف الفقهاء المعاصرون، كابن الحاج وابن بَيْدَكين، تلك الآثار المفسدة لتحليل الزواج في صِيغ متشابهة[٥٨].

أما بالنسبة لابن تيمية فقد أسهمت المخاطر الناجمة عن ممارسة التحليل في حزم أمره بشأن مذهبه. فاستدل بما يلي: لنفترض، جدلًا، تناقض الأدلة من القرآن والحديث وغموضها. في مثل تلك الحال، فالقياس الصَّحيح يُرجح كفارة يمين الطلاق، لا لشيء إلا لأن ذلك يصبُّ في مصلحة المسلمين. وخلاف ذلك، وكما يحدث في أيامنا، فإن المؤمنين يجدون أنفسهم في ضِيقٍ، ليس لهم منه فكاك إلا بتحليلِ الزواج، أو بأنواع أخرى من الحيل[٥٩].

وفي واحد من أعماله المتأخرة، لخَّص ابن تيمية كلَّ ما سبق وقدمه من آراء في مسألة الطلاق بقوله:

> «فلما حدث الحَلِف بالطَّلاق واعتقد كَثيرٌ من الفقهاء أن الحانِث يَلزمه ما أَلزمَه نفسَه، ولا تُجْزِئه كَفَّارة يمين، واعتقد كثيرٌ منهم أنَّ الطَّلاق المُحرَّم يلزم، واعتقد كثيرٌ منهم أَنَّ جمع الثلاث ليس بمحرَّم، ... كثر اعتقاد الناس لوقوع الطَّلاق، مع ما يقع من الضَّرر العظيم والفساد في الدين والدنيا بمفارقة الرجل امرأتَه، فصار المُلْزِمُونَ بالطَّلاق في هذه المواضع المتنازع فيها حزبين: حزبًا اتَّبعوا ما جاء عن

57 Laoust, "Le hanbalisme," 62–63.

٥٨ ابن الحاج، المدخل، ٢: ٦١؛ ابن بيدكين، كتاب اللمع، ١٦٠؛ Lutfi, "Manners," 106.

٥٩ ابن تيمية، مجموعة الفتاوى، ٣: ٥، ٢٩، ٣٧٥-٧٨.

النبي ﷺ والصحابة في تحريم التحليل، فحرموا هذا مع تحريمهم لما لم يحرّمه الرسول ﷺ من تلك الصور، فصار في قولهم من الأغلال والآصار والحرج العظيم المُفْضي إلى مفاسد عظيمة في الدين والدنيا أمور، منها: ردة بعض الناس عن الإسلام لما أفتي بلزوم ما التزمه، ومنها سفك الدم المعصوم، ومنها: زوال العقل، ومنها العداوة بين الناس، ومنها تنقيص شريعة الإسلام. إلى كثير من الآثام. إلى غير ذلك من الأمور العظام.

وحزبا رأوا أن يزيلوا ذلك الحرج العظيم بأنواع من الحيل التي بها تعود المرأة إلى زوجها. وكان مما أحدث أولًا نكاحُ التحليل. ورأى طائفة من العلماء أن فاعله يثاب؛ لما رأى في ذلك من إزالة تلك المفاسد بإعادة المرأة إلى زوجها، وكان هذا حيلة في جميع الصور لرفع وقوع الطلاق. ثم أُحدث في الأيمان حيل أُخرى....، وقد أنكر جمهور السلف والعلماء وأئمتهم هذه الحيل وأمثالها، ورأوا أن في ذلك إبطال حكمة الشريعة، وإبطال حقائق الأيمان المودعة في آيات الله، وجعل ذلك من جنس المخادعة والاستهزاء بآيات الله»[٦٠].

---

٦٠ المصدر نفسه، ٥٤-٥٥.

وهكذا، سوَّغ ابن تيمية معارضته للحيل الشرعية ويمين الطلاق من خلال قراءته للتاريخ الإسلامي. فقد ذهب إلى أن الشريعة الربانية في عهد النبي قد فُسِّرت على نحو صحيح بديهةً. بيد أن التفسيرات الجامدة والشكلية للشرع حدت بالمسلمين إلى ابتداع يمين الطلاق، فأضحى المؤمنون / مُثْقَلين بأغلالٍ وقيودٍ لم يأمر الله بها. ومن ثم وضع الفقهاء، بحسن نية، تلك الحيل الشرعية في سبيل التخفيف من تلك الأعباء عن كاهل المجتمع. بيد أن الله لا يُمكن أن ينهى عن شيء ابتداءً، ثم يعود فيُبيحه من خلال التحايُل والمُخادعة، ومن ثم فهذه الحيل الشرعية لا جدوى منها، فضلًا عن أنها مصادر للفساد بدلًا من الحد منه. المشكلة هنا، وفقًا لابن تيمية، ليست الحيل الشرعية نفسها؛ لأنها ليست سوى عَرَضٍ من الأعراض. فالحيل الشرعية لا يمكن أن تدخل على المجتمع المسلم إذا ما تم تفسير شرع الله على نحو صحيح، وذلك من خلال فهم الحكمة الإلهية وليس وفقًا لمعناها الشكلي.

١٠١

محاكمة ابن تيمية:

عندما بدأ ابن تيمية بتعميم آرائه حول طبيعة كفارة أيمان الطلاق، بادر كبار فقهاء دمشق والقاهرة إلى الردِّ عليها، وعلى الأخص من قبل الفقيه الشافعي المصري تقي الدين السبكي[٦١]. ألَّف السُّبكي رَدّه الأول على مذهب

٦١ عن علاقة السبكي بابن تيمية انظر: الصفدي، أعيان، ٣: ٢٤٩؛ السبكي، طبقات، ٦: ١٦٨. وعن رسالة ابن الزملكاني التي ردَّ فيها على مذهب ابن تيمية في الطلاق انظر: الصفدي، أعيان، ٤: ٦٣٠؛

Jackson, "Ibn Taymiyya on Trial in Damascus," *Journal of Semitic Studies* 39 (1994), 48–49.

وهناك ردٌّ آخر على ابن تيمية كتبه الفقيه الحنفي أحمد بن عثمان بن التركماني (المتوفى ٧٤٤هـ/ ١٣٤٣م) الصفدي، أعيان، ١: ٢٨٤.

ابن تيمية في أيمان الطلاق عقب ظهور «الاجتماع والافتراق»، وألَّف لاحقًا نحو أربع رسائل، على الأقل، حول أيمان الطلاق ويمين الطلاق الثلاث[٦٢]. ومهَّد له ردُّه على مذهب ابن تيمية الطريقَ إلى منصب أعلى؛ فقد عُين، في نهاية المطاف، قاضيًا لقضاة الشَّافعية في دمشق عام ٧٣٩هـ/ ١٣٣٨م، ومن ثم حصل تدريجيًّا على عدة مناصب أخرى في المدينة، ورَّثَ كثيرًا منها لأبنائه. مقارنة بابن تيمية، كان السبكي، باعتباره ممثل الطرف الآخر من الطيف الاجتماعي للعُلماء من عصر المماليك، فقيهًا شافعيًّا مصريًّا شغل المناصب الرسمية. وعلى النقيض من ابن تيمية، الذي لم يتزوج قط، تزوج السبكي عدة زوجات، وطلق منهن الأولى، التي كانت أيضًا ابنة عمه، وهو في الخامسة عشرة من عمره[٦٣].

---

٦٢ كانت رسالة السبكي الأولى عن أيمان الطلاق بعنوان «التحقيق في مسألة التعليق»، التي وصلنا منها مقتطفات ضمتها مخطوطة دمشق «نقد الاجتماع والافتراق في مسألة الأيمان والطلاق» (نشرت في فتاوى السبكي، ٢: ٣٠٣-٠٩)، واكتملت في ٢٠ من رمضان سنة ٧١٨هـ (١٥ نوفمبر ١٣١٨م). ولاحقًا، كتب السبكي رسالة أكثر تفصيلًا، عنونها بـ «الدرة المضية في الرد على ابن تيمية»، تناول حالات الطلاق الثلاث، وكذلك أيمان الطلاق. هذه الرسائل سالفة الذكر، جنبًا إلى جنب مع رسالة قصيرة أخرى عن «أيمان الطلاق» أتمها في المحرم من عام ٧٢٥هـ/ يناير ١٣٢٥م، ونشرت في: تقي الدين السبكي، الرسائل السبكية في الرد على ابن تيمية وتلميذه ابن قيم الجوزية، (بيروت، عالم الكتب، ١٩٨٣)، ١٥١-٩١. وهناك مختصر لها بعنوان «مسألة الطلاق المعلق» عثر عليه في مجموعة مخطوطات برينستون (يهودا Yahuda ٨٧٨، أوراق، ١٣٥و-١٣٩و).

٦٣ الترجمة الأكثر تفصيلًا لتقي الدين السبكي كتبها ابنه تاج الدين، طبقات، ٦: ١٤٦-٢٢٧. وانظر أيضًا:

J. Schacht and C. E. Bosworth, "al-Subkī," *EI2*.

وكان الأساس الذي بنى السبكي عليه ردَّه على مذهب ابن تيمية يكمن في مساواته يمين الطلاق بالطلاق المعلَّق على شَرط؛ إذ اعترف السبكي أن العامة يشيرون بالفعل إلى الطلاق المعلَّق على أنه يمين من الأَيمان، حتى إن ذلك المصطلح «يمين الطلاق» قد وجد قبولًا في «عُرف الفقهاء». ورغم ذلك، فالفقهاء لم يستخدموا مصطلح «يمين» هنا إلا مجازًا لا بالمعنى الحرْفي، كما أن ذلك لم يكن له أثر يذكر على / القواعد الفقهية التي تنطبق على اليمين[٦٤]. فحتى لو افترض المرء، كما فعل ابن تيمية، أسبقية نية المتكلم، فلا يمكن الاستدلال بهذه النية إلا من خلال الممارسة الاجتماعية الشَّائعة فحسب. وكما هو معروف وشائع، فإن التطبيق العملي لا يسمح بكفارة ما ليمين الطلاق؛ ومن ثم، ذهب السبكي إلى أن الرجل الذي يحلف يمين الطلاق، وهو في كامل وعيه وإرادته الحرة، يلزم نفسه بالطلاق إذا ما حَنث بيمينه. وإلا فلم يكن عليه حلف اليمين ابتداءً[٦٥]. كما دحض السبكي أيضًا قياس ابن تيمية أيمان الطلاق على نذر الحج؛ فذهب إلى أن نذر الحج تماثل اليمين باسم الله، وبالتالي يمكن التكفير عنها؛ لأنها جاءت مع نية القُربة إلى الله. أما الطلاق، فعلى النقيض، لا يمكن اعتباره عملًا من أعمال التقوى، ومن ثم فقياس يمين الطلاق على نذر الحج باطِل[٦٦]. من ثم اتهم السبكي ابنَ تيمية بالتخبط والهذر، وكذلك بالخطأ المتعمد في الاقتباس[٦٧]. وعلى النقيض

١٠٢

---

٦٤ السبكي، الرسائل، ١٧٩، ١٩٠؛ السبكي، مسألة الطلاق، ورقة ١٣٦ظ-١٣٧و.

٦٥ السبكي، الرسائل، ١٥٥، ١٧١، ١٩٠.

٦٦ المصدر نفسه، ١٦٦-٧١؛ السبكي، مسألة الطلاق، ورقة ١٣٨ظ.

٦٧ يدلل السبكي على أن «هذا المبتدع»، أي: ابن تيمية، اقتبس الجزء الأول من أثر عن كفارة اليمين، وحذف جزأه الثاني الذي استثنى أيمان الطلاق والعتق من القاعدة العامة. السبكي، رسائل، ١٥٨، ١٦٠؛ السبكي، مسألة الطلاق، ورقة ١٣٥ظ-١٣٦و، ١٣٩و.

من الأحاديث الضعيفة التي قدمها ابن تيمية، اقتبس السبكي العديد من الأحاديث المتواترة التي دعَّمت الرأي الراسخ والإجماع الصحيح للفقهاء[٦٨].

وحين كان السبكي يكتب ردَّه على ابن تيمية، كانت الدولة قد بدأت بالفعل في ممارسة قوتها القمعية؛ ففي جمادى الأولى من عام ٧١٨هـ/ يوليو ١٣١٨م، حيث لم يمض أكثر من بضعة أشهر على انتهاء ابن تيمية من رسالته الأولى عن أيمان الطلاق، وصل مرسوم السُّلطان من القاهرة بمنع ابن تيمية من الإفتاء حول هذا الموضوع[٦٩]. وقد علمنا أن قاضي قُضاة الحنفية، الشامي الأَصْل، شمس الدين الحريري[٧٠]، قد لفت انتباه السلطان إلى تلك المسألة برمَّتها. عندئذ نصح قاضي قضاة الحنابلة بدمشق ابنَ تيمية بالتوقف عن فتاويه في الطلاق. وأشار المؤرخون إلى أن ابن تيمية امتثل لمرسوم السلطان لأكثر من عام، لكنه لم يلبث أن عاد إلى هذا الموضوع مجددًا، مدعيًا أنه لم يسمح لنفسه بإخفاء الحقيقة. ومن ثم تلقى ابنُ تيمية تَوْبيخًا سُلطانيًّا آخر في رمضان من

---

٦٨ السبكي، رسائل، ١٥٦-٥٧. وعن قائمة بالتابعين الذين اعتبروا أن أيمان الطلاق ملزمة انظر: المصدر نفسه، ١٥٩-٦١؛ السبكي، مسألة الطلاق، ورقات ١٣٦و-١٣٦ظ. وأقر السبكي أن أيمان الطلاق لم تكن شائعة في عهد النبي، وأنه من الصعب العثور على آثار للصَّحابة تدعم مذهب أهل السنة في هذا الصدد. مسألة الطلاق، ورقة ١٣٧و.

٦٩ ابن عبد الهادي، عقود، ٢١٤-١٦؛ ابن كثير، البداية (القاهرة) ١٤: ٩٣-٩٧-٩٨؛ الصفدي، أعيان، ١: ٣٢٧؛ وانظر أيضًا:

Murad, "Ibn Taymiya," 21–23; Laoust, *Essai*, 143–45.

٧٠ قاضي القضاة شمس الدين محمد بن عثمان بن أبي الحسن الدمشقي الحنفي ابن الحريري المتوفى ٧٢٨هـ/ ١٣٢٧م، عنه انظر: الذهبي، العبر، ٤: ٨٤؛ ابن كثير، البداية والنهاية، ١٨: ٢٩٢. (المترجم).

عام ٧١٩هـ/ نوفمبر ١٣١٩م، واجتمع مجلسٌ من القادة الأمراء والفقهاء بحضرة نائب السلطنة، فعادوا وأكدوا على الحظر السابق[٧١].

واسْتُدعي ابنُ تيمية، مرة أخرى، في رجب من عام ٧٢٠ هـ/ أغسطس ١٣٢٠م إلى قصر النائب، وهذه المرة اعتُقِل وحُبس. وتحتوي حوليات الفيومي، غير المنشورة وغير المعروفة نسبيًّا، على وقائع وروايات شهود عيان فريدة من نوعها عن هذا المجلس[٧٢]. فقد نَفَى ابن تيمية، بحضور النائب والقضاة وأعيان المدينة، أنه أصدر أي فتوى بعد صدور الحظر السُّلطاني. ثم / ١٠٣ شهد عدد من الشهود أنهم رأوا قَصّابًا يُدْعى «قمر» ذهب إلى بستان لبني المُنَجَّا، تلك الأسرة الحنبلية، ليتسلم فتوى في الطلاق صدرت عن ابن تيمية. عندها قام بنو المُنَجَّا بنفي هذه المزاعم كليًّا، ورفض قاضي قضاة الشافعية، نجم الدين ابن صَصْرَى[٧٣]، تلك الاعتراضات من جانب حزب ابن تيمية، ثم طالب ابنَ تيمية بالتوقيع على التزام بالامتناع عن تقديم أي فتوى في هذا الخصوص. ويبدو أن الأخير رضخ، لكن نجم الدين ابن صَصْرَى، على الرغم من ذلك، أمر باعتقاله في قلعة دمشق. وظل ابن تيمية رهين الحبس خمسة أشهر، إلى أن أفرج عنه بعفو ملكي صدر يوم عاشوراء من عام ٧٢١هـ/ يناير ١٣٢١م.

---

٧١ ابن عبد الهادي، عقود، ٢١٤-١٦.

٧٢ علي بن محمد الفيومي، نثر الجمان في تراجم الأعيان، مخطوط بمكتبة تشيستربتي برقم ٤١١٣، ورقات ١٣٤ظ-١٣٥و. وعن الفيومي وكتابه انظر:

D. Little, *An Introduction to Mamlūk Historiography* (Wiesbaden: F. Steiner, 1970), 40–42.

٧٣ قاضي دمشق نجم الدين أبو العباس أحمد بن محمد بن سالم بن حسن بن صَصْرَى التغلبي الشافعي المتوفى ٧٢٣هـ/ ١٣٢٣م، عنه انظر: الذهبي، العبر، ٤: ٦٦. (المترجم).

ويؤكد كل من المؤرخين القدامى، والدارسين المُحْدَثين على البعد الشخصي في الصراع بين ابن تيمية وسلطات الدولة؛ فابن قيم الجوزية شرح ذلك بقوله: «ولم يَكُنْ مع خصومه ما يردُّون به عليه أقوى من الشِّكاية إلى السلطان»(٧٤). ويتفق معظم الباحثين المُحْدَثين، على أن سلطات الدولة وقعت تحت نفوذ أعداء ابن تيمية من العُلماء وتأثيرهم ، لا أكثر ولا أقل. من ثم رأى هنري لاووست Henri Laoust أن محاكمات ابن تيمية على قضايا الطلاق وزيارة الأضرحة كانت نتيجة تحزُّب العلماء(٧٥). ووفقًا لإلياهو أشتور-شتراوس Eliyahu Ashtor-Strauss، فإن التحالف بين الجيش والنخبة العلمية تطلَّب تحركًا استباقيًّا من الجند ضد أي تهديد للهيمنة الروحية لحلفائهم من العلماء(٧٦). بينما كان دونالد ليتل Donald Little أكثر تحفظًا؛ إذ لاحظ أن الحوليات المعاصرة تؤكد على أن التنافس بين العلماء كان عاملًا أوليًّا رائدًا في اعتقال ابن تيمية(٧٧). واقترح مايكل تشامبرلين Michael Chamberlain أن محاكمات ابن تيمية، كما في غيرها من محاكمات الهَرْطَقات heresy المعاصرة، خاضها العلماء بعضهم ضد البعض الآخر صراعًا على الحق في احتكار الحقيقة. وأن المسألة المختصم فيها ها هنا كانت ذات أهمية ثانوية(٧٨).

---

٧٤ إعلام الموقعين، ٣: ٦٢، ٤: ١١٤.

75 Laoust, *Essai*, 477.

76 E. Ashtor-Strauss, "L'Inquisition dans l'état mamlouk," *Rivista degli Studi Orientali* 25 (1950), 14.

77 Little, "The Detention," 323–27.

78 Chamberlain, *Knowledge*, 167–73.

وعلى الرغم من ذلك يبدو، في قضيتنا، أن محاكمات ابن تيمية كانت حول أفكاره، لا حول شخصه. فقد وقف معظم منتقديه في عام ٧١٨هـ/ ١٣١٨م إلى جانبه خلال محاكماته السابقة؛ فالقاضي الحنفي شمس الدين الحريري الذي حرَّض على إصدار التوبيخ السلطاني في عام ٧١٨هـ/ ١٣١٨م، سبق عزله من منصبه عام ٧٠٥هـ/ ١٣٠٥-٠٦م بسبب دعمه المزعوم لابن تيمية[٧٩]؛ إذ تعود معرفتهما إلى أبعد من ذلك، ففي عام ٧٠٢هـ/ ١٣٠٢م اتهم كلاهما بمراسلة المغول، الذين دُحِروا بعد ذلك بقليل، سرًّا. وذلك جنبًا إلى جنب مع عدو مستقبلي آخر لابن تيمية، هو كمال الدين ابن الزَّمْلَكاني[٨٠]، الذي سيكتب ردًّا على مذهب ابن تيمية في أيمان الطلاق، بعد أن كان معروفًا بالإعجاب بالفقيه الحنبلي، حتى إنه مدحه بأشعار يصفه فيها بأنه منقطع النظير في العلم والذكاء[٨١]. وبعد عدة سنوات استدعي ابن الزَّمْلَكاني إلى القاهرة ليوبخ / على خلفية علاقته بابن تيمية، ثم طُرد في الأخير من منصبه كناظر لمارستان المدينة[٨٢]. أما السلطان الناصر محمد فلم يحرر ابن تيمية من سَجْنه في القاهرة فحسب، ولكن قيل أيضًا إنه صادقه خلال وجوده

١٠٤

٧٩ في ذلك الوقت كان الحريري قاضيَ قضاة دمشق، Murad, "Ibn Taymiya," 14.

٨٠ نشأت هذه الاتهامات بعد اكتشاف رسالة خطية وجَّهها الفقهاء الثلاثة إلى واحد من القادة المغول. وتبين لاحقًا أن تلك الرسالة مزورة. ابن كثير، البداية (القاهرة) ١٤: ٢٢؛ Murad, "Ibn Taymiya," 4.

٨١ ابن عبد الهادي، عقود، ٧-٨؛ عبد الرحمن بن أحمد بن رجب، الذيل على طبقات الحنابلة، تحقيق: محمد حامد الفقي، ٢مج (القاهرة، مطبعة السنة المحمدية، ١٩٥٢)، ٢: ٣٩١.

٨٢ عن إقالة ابن الزملكاني من هذا المنصب نتيجة «لانتمائه» لابن تيمية انظر: ابن كثير، البداية (القاهرة) ١٤: ٤١، ٤٨-٤٩؛ Murad, "Ibn Taymiya," 18; Jackson, "IbnTaymiyya on Trial," 48–49؛ ابن حجر: الدرر، ٤: ١٩٣.

في مصر. الآن، من الممكن التكهن بحقيقة التحولات في السياسات الحزبية التي عملت على تحويل الحلفاء إلى أعداء[٨٣]. وما من شأنه أن يجعل الأمر أكثر منطقية هو أن نفترض أن كلًّا من الحريري وابن الزَّمْلكاني، بل السلطان نفسه، كانوا ينفرون من وجهات نظر ابن تيمية حول الطلاق بدلًا من أيٍّ من أخطائه الشخصية الأخرى.

إذن فلماذا استدعت وجهات نظر ابن تيمية في الطلاق ردَّ فعل كهذا؟ وفقًا لابن قيم الجوزية، أدَّت ثلاثة اتهامات محددة بابن تيمية إلى الاعتقال: أولًا: اضطهدت سلطات الدولة ابن تيمية لخرقه إجماع الفقهاء في مسائل الطلاق[٨٤]. فالقلق إزاء خرق ابن تيمية للإجماع ورد في روايات أخرى معاصرة[٨٥]. فلم تكن مخالفة الإجماع مجرد خطأ منهجي فحسب، بل شكلت أيضًا تهديدًا لتوحيد النظام القضائي في السلطنة؛ إذ تحسر السبكي، خاصة، على انتشار «الدعوة الخبيثة» لابن تيمية بين البدو والفلاحين وسكان الأطراف (أهل البلاد البرَّانيَّة)، حيث عزّ وجود القضاة، ووقع عبء تفسير الشريعة على كاهل المفتين المحليين أو الشيوخ[٨٦]. حيث يأتي العوام، أمثال قمر القصّاب، لابن تيمية سعيًا للالتفاف حول أيمان طلاقهم، ومن ثم يتجاوز

---

٨٣ تكهَّن الصفدي المؤرخ بأن ابن الزملكاني نفسه تحالف مع ابن تيمية ضد منافسه الشافعي الفقيه والقاضي ابن الوكيل، أعيان، ١: ٢٤٧.

٨٤ ابن القيم، إعلام الموقعين، ٣: ٦٢.

٨٥ صرح ابن رجب بأن الفقهاء اعترضوا على دعم ابن تيمية للآراء الضعيفة ضد الآراء السائدة في المذاهب، الذيل، ٢: ٣٩٤؛ وانظر أيضًا: الصفدي، أعيان، ١: ٢٣٥؛ أبو زهرة، ابن تيمية، ٧٩-٨٢. ٤٣٧-٣٨، ٤٥١؛ Little, "The Detention," 326.

٨٦ السبكي، الرسائل، ١٥١-٥٢.

النظام القضائي للدولة؛ لذا شكل ابن تيمية، بخَرْقه إجماع الفقهاء، تهديدًا للنظام القانوني، ومن ثم بات كل من الدولة والعلماء على المحك.

اتُّهِم ابن تيمية أيضًا بتشجيع الزنا. فحذَّر السبكي من أن مذهب ابن تيمية سوف يؤدي بالعامة إلى تجاهل قواعد الطلاق الشرعية؛ ومن ثم ارتكاب الآثام[٨٧]. وبهذا المعنى شعر السبكي أنه يحمي أطفال المسلمين من وصمة الولادة غير الشرعية. فصديقه المؤرخ الموسوعي ابن فضل الله العُمري (المتوفى ٧٤٩هـ/ ١٣٤٨م)، عدَّ الحفاظ على السلالة والنسب النبيل لأطفال المسلمين من الخطر الذي شكله مذهبُ ابن تيمية واحدًا من أعظم إنجازات السبكي[٨٨]. وجاء في دفاع ابن القيم، عن ابن تيمية قوله: «فمن استخفوه من الطَّغام، وأشباه الأنعام قالوا: هذا قد رفعَ الطَّلاق بين المسلمين، وكثر أولاد الزنا في العالمين، ومن صادفوا عنده مَسْكَةَ عقل ولب قالوا: هذا قد أبطل الطلاق المعلَّق بالشرط»[٨٩].

بيد أن الاتهام الأشد وقعًا كان اشتباه منح ابن تيمية الرخصة للعِصيان السياسي. يقول ابن قيم الجوزية: إن المعارضين لابن تيمية قالوا / لسَادتهم: «هذا قد حَلَّ بيعةَ السلطان من أعناقِ الحالفين»[٩٠]. بالنسبة لمعاصري ابن تيمية، كانت أيمان الطلاق الطريقة المبدئية للتعهد حتى يصبح المرء عُرضةً للمحاسبة عن يمينه الذي أقسمه. وكان يمين البيعة أهم تعهد في المجال السياسي، ومذهب ابن تيمية، سواء عن قصد، أو عن حُسن نية، شكل تهديدًا ١٠٥

٨٧ المصدر نفسه، ١٥٢.

٨٨ السبكي، طبقات، ٦: ١٥١.

٨٩ ابن القيم، إعلام الموقعين، ٤: ١١٥.

٩٠ المصدر نفسه، ١١٥.

لهذا الرمز المركزي لنظام الحكم. فإذا قُبِلت آراؤه، فمن شأن ذلك أن يشكل انتهاكًا ليمين البيعة يطالب المخالف بأداء عمل من أعمال الكفارة فحسب. وربما ألمح السبكي إلى التداعيات السياسية في رَدِّه عندما علَّق بأن ابن تيمية بدأ بِدْعَته بهذه المسألة [يعني: أيمان الطلاق]. ولكن نيته كانت تنطوي، لو حالفه النجاح، على هدف آخر[٩١].

أيمان الطلاق والدولة في العصور الوسطى:

قاوم المذهب السُّني في قضية أيمان الطلاق هجمة ابن تيمية الذي لم يكتسب موقفه قبولًا واسعًا بين الفقهاء، حتى إنه لم ينتشر أبعد من حدود رَبْع الصالحية معقل الحنابلة في دمشق. يعود هذا، جزئيًا، للجهود التي بذلتها سلطات الدولة، والتي استمرت في قمع مذهبه حتى بعد فترة طويلة من وفاته؛ إذ اعتقل يوسف بن ماجد المَرْداوي (المتوفى ٧٨٣هـ/ ١٣٨١م) عدة مرات؛ لأنه قال بآراء ابن تيمية في الطلاق[٩٢]. وفي عام ٧٨٩هـ/ ١٣٨٧م جُلد شمس الدين الحريري، ناظر المسجد الحنبلي في دمشق، وطِيف به على حمار في أنحاء المدينة بسبب قوله في أيمان الطلاق[٩٣]. أما علي بن عبد المحسن الدَّواليبي شيخ مدرسة أبي عمر بالصالحية، فقد عانى من مصير مماثل بعد

---

٩١ السبكي، رسائل، ١٥٦.

٩٢ ابن قاضي شهبة، تاريخ، ١: ٧٩؛ ابن حجر، إنباء الغمر، ١: ٢٥٢.

٩٣ ابن قاضي شهبة، تاريخ، ١: ٩١، ٢١٥؛ المقريزي، درر العقود، ١: ٢٩١؛ ابن حجر، إنباء الغمر ١: ٢٦٠؛ Laoust, *Essai*, 499. وفقًا لابن المبرد، فإن خلفية تلك الأحداث نجمت عن وجود طائفة ثانوية بين المجتمع الحنبلي في المدينة. سير الحاث إلى علم الطلاق الثلاث، تحقيق: محمد بن ناصر العجمي، (بيروت، دار البشائر الإسلامية، ١٩٩٧)، ٥٦.

ستين عامًا لاحقًا؛ إذ اقتيد على الحمار في أنحاء المدينة، ونودي عليه: «هذا جزاء من يقول بمسألة ابن تيمية في الطلاق الثلاث»[٩٤]. أما العلماء الحنابلة الآخرون والذين أصدروا فتاوى تتماشى مع آراء ابن تيمية فقد لامهم قاضي القضاة[٩٥]. وبنهاية القرن التاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادي، كان الدعم الحنبلي لآراء ابن تيمية قد تلاشى تمامًا. كتب ابن المبرد في عام ٨٧٠هـ/ ١٤٦٥م مُقرًّا بأنه ليس هناك إلا نفر قليل من العلماء على مذهب ابن تيمية في مسألة الطلاق[٩٦].

لم يخفق ابن تيمية في حثِّ أقرانه من الفقهاء على تغيير آرائهم فحسب، بل بدت آراؤه كما لو كان لها أثر محدود على الممارسات الاجتماعية. ففي / النصف الثاني من القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي بأكمله، نجد أفراد النخبة من العسكريين والمدنيين يستخدمون أيمان الطلاق لتعزيز التحالفات والالتزامات الصريحة فيما بينهم[٩٧]. كما مورس «التَّحليل» على

١٠٦

---

٩٤ ابن الحمصي، حوادث، ١: ١٤١؛ السخاوي، الضوء، ٤: ٢٥٦.

٩٥ قَبِلَ يوسف بن أحمد بن الأعز (المتوفى ٧٩٨هـ/ ١٣٩٦م)، إمام آخر من مدرسة أبي عمر، فتاوى ابن تيمية في الطلاق. ابن حجر، إنباء الغمر، ١: ٢٥١. وقد لام ابن حجر، نفسه، شيخًا حنبليًّا يدعى محمد القباقيبي (المتوفى ٨٢٦هـ/ ١٤٢٣م) للجرم نفسه. المصدر نفسه، ٣: ٣٢٢. وعن اضطهاد تلاميذ ابن تيمية عامة انظر:
Laoust, “Le hanbalisme,” 66–71.

٩٦ ابن المبرد، سير الحاث، ٣٥ وما بعدها.

٩٧ في عام ٧٧٦هـ/ ١٣٧٤م حلف السلطان الأشرف شعبان يمينًا بالطلاق على عدم قبول تنحي قاضي القضاة برهان الدين بن جماعة. ابن حجر، إنباء الغمر، ١: ٧٣؛ المقريزي، السلوك، ٣: ٢٤٢. كما أنكر القاضي بدر الدين السبكي ادعاءً عليه بالاختلاس بحلف يمين الطلاق الثلاث. ابن قاضي شهبة، تاريخ، ١: ٢١٩. في عام ٧٩١هـ/ ١٣٨٩م حلف صاحب الكَرك بالطلاق على عدم الإساءة إلى =

نطاق واسع بما يكفي لجذب انتباه وخيال الرحالة الأوروبيين. فخلال زيارته لمصر عام ٧٤٩هـ/ ١٣٨٤م ذكر التاجر الإيطالي سيجولي Sigoli أنه عندما يطلق الزوج زوجته ثلاث مرات، كان ينبغي على القاضي أن يرسل ثلاثة رجال عميان ليضاجعُوها طوال اليوم، بعد ذلك، فحسب، يمكن للزوجين العودة مرة أخرى. أضاف رديفه الرحالة فريسكوبالدي Frescobaldi أن بعض الناس أعموا أنفسهم عمدًا في سبيل أن يصبحوا مؤهلين للحصول على هذا العمل[٩٨]. وتمدنا «وثائق الحرم القدسي» بأمثلة إضافية من استخدام أيمان الطلاق في أواخر القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي، متضمنة سجلًا يبدو أنه كان سجلًا خاصًّا بتحليل الزواج. ففي ١٣ ربيع الأول عام ٧٨٣هـ (٩ يونيو ١٣٨١م)، أضحت أُلِفيَّة (!) بنت جبريل، من مدينة الرملة، مُطلَّقة، وتزوجت من خضر بن كمال النابلسي بالقدس. كان هذا زواجًا قصير الأمد للغاية؛ إذ سرعان ما طلَّقها خضر في اليوم التالي من عقد زواجها. ولما كنا نعلم أن لها زوجًا سابقًا يُدعى «علي الرملي» طلقها بيمين الطلاق الثلاث، فقد بدا لنا أن القصد من زواج أُلِفيَّة في القدس، على الأرجح، هو السماح لزوجها الرملي بردها مرة أخرى[٩٩].

= السلطان المخلوع برقوق. ابن الصيرفي، نزهة النفوس، ١: ٢٥٠. وفي عام ٨٠٠هـ/ ١٣٩٨م ادعى حاكم ماردين أن تيمورلنك أجبره على الحلف بالطلاق على الإخلاص، ومن ثم فليس لديه خيار سوى تقديم المؤنة لجيوش الفاتح. المقريزي، السلوك، ٣: ٨٩٨. وفي عام ٨٠٤هـ/ ١٤٠٢م تعهد الأميران بيبرس ونوروز على الصداقة بحلف أيمان الطلاق المتبادلة. ابن حجر، إنباء الغمر، ٢: ٢٠٣؛ ابن الصيرفي، نزهة النفوس، ٣: ٢٤٢.

98 Frescobaldi et al., *Visit*, 49, 164.

99 Haram document no. 623. =

واستمر العوامُّ في استخدام أيمان الطلاق في حياتهم اليومية؛ إذ سجل ابن طوق عدة حالات قام، هو نفسه فيها، بالتلفظ بأيمان الطلاق. وفي إحدى الحالات حلف بالطلاق الثلاث من زوجته على أنه لم يسرق رسالةً كان يجب عليه أن يقوم بتسليمها. وفي قضية أخرى حَلف بالطلاق على ألا يأخذ مزيدًا من القروض ما دام مدينًا. هذا اليمين، كما رأينا، ربما كان سبب طلاقه الفعلي من زوجته بعد ثلاثة أسابيع لاحقًا[١٠٠]. وما نزال نجد الرجال، في مجاميع الفتاوى من القرن التاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادي، يحلفون بالطلاق على عدم السماح لبناتهم بالزواج من خاطب بعينه، ولا السماح ببيع ممتلكات بعينها، أو على عدم دخول / بيوت أصهارهم[١٠١]. وكانت أيمان الطلاق في ١٠٧

= وثمة نوعان من الإشارات الأخرى إلى الحلف بالطلاق في وثائق الحرم القدسي؛ ففي عام ٧٩٥هـ/ ١٣٩٢م أقر يعقوب بن يوسف بالحنث في يمينه في طلقة واحدة رجعية من زوجته فاطمة، وردها إلى عصمته بعدها مباشرة (Haram document no. 321). في عام ٧٧٤هـ/ ١٣٧٣م مثل الأمير أورمانجي، وهو ضابط من أجناد الحلقة، مع زوجته خديجة بنت بدر الدين الصوفي أمام نائب القاضي الحنبلي في القدس. طالب الزوجان القاضي بأن يأذن لهما بالخلع على المذهب الحنبلي. ثم تزوجا عقب ذلك. كان هذا على الأرجح حيلة شرعية باستخدام خلع اليمين.فأورمانجي كان قد حنث بيمين الطلاق، ومن ثم كان انفصاله التوافقي المؤقت للالتفاف حول اليمين (Haram document no. 47، ونشرت في: العسلي، وثائق، ١: ٢٥٤-٥٧). وكما ذكر أعلاه، من خلال تسجيل الخُلْع مع فقيه حنبلي، يمكّن للزوجين تكرار الحيلة نفسها كلما دعت الضرورة. وتظهر سجلات الحرم أن أورمانجي وخديجة انفصلا، ثم عادا لبعضهما مرة واحدة أخرى على الأقل.

١٠٠ ابن طوق، التعليق، ٤٤٢، (٣/ ٣/ ٨٨٩هـ).

١٠١ الأنصاري، الإعلام، ٢٣٤، ٢٤١-٤٢، ٢٤٦، ٢٤٨-٥٠، ٢٥٤؛ السيوطي، الحاوي، ٢: ٢٦٤، ٢٦٨؛ ابن قُطْلُوبُغا، فتاوى، مخطوط بمجموعة برينستون، يهودا ٣٣٩٣، ورقة ١١٤و.

كثير من الأحيان شكلًا من أشكال الضمانات؛ إذ ألَّف الفقيه الشافعي السمهودي رسالةً لمسألة رجل حلف بالطلاق أن يسدد ديونه، ثم ادَّعي الإفلاس. ورأى السمهودي أن المحكمة لا ينبغي لها أن تحل زواج المدين، ما دامت يمين الطلاق عبَّرت عن عزمه على أن يبذل وُسْعِه فحسب. فلو بذل وسعه بالفعل فلا ينبغي أن يُعاقب[١٠٢].

رغم ذلك لم تَعُدْ أيمان الطلاق منتشرة على نطاق واسع خلال القرن التاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادي، ولا سيما في الشأن السياسي، ويبدو أن استعمالها أخذَ ينخفض تدريجيًّا. وبقدر ما يمكننا أن نحكم، من خلال السجلات المعاصرة، على أن أعضاء النخبة من القرن التاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادي نادرًا ما لجأوا إلى أيمان الطلاق[١٠٣]. وحتى قيمة خطاب يمين البيعة باتت موضع شك على نحو متزايد. فعندما استهل قنصوه الغوري عهده بيمين بيعة قواته، وصف المؤرخ ابن إياس تلك الأيمان

---

١٠٢ السمهودي، الفوائد الجمة في المسائل الثلاث المهمة، مخطوط بمجموعة برينستون، يهودا ٣٢١١، ورقة ٥٠ظ-٦١ظ. تألفت الرسالة في عام ٨٩٧هـ/ ١٤٩٢م وبالمثل، حكم الأنصاري والسيوطي بأن الرجل الذي أقسم على الطلاق لدفع الديون يمكن أن يعفي نفسه من خلال الزعم بالإفلاس. الأنصاري، إعلام، ٢٣٥، ٢٤٤؛ السيوطي، الحاوي، ١: ٢٦٥.

١٠٣ حلف الفقيه ابن الديري بالطلاق أن منافسه الهراوي قد عمم فتوى خاطئة. ابن حجر، إنباء الغمر، ٣: ١٦٦. وبعد إبعاده من منصب قاضي القضاة عام ٨٥١هـ/ ١٤٤٧م كان ابن حجر على استعداد للحلف بالطلاق أنه لم يعد يكترث لهذا المنصب. السخاوي، الجواهر والدرر، ٢: ٦٣٠. وحلف علي بن موسى البحيري بالطلاق ألا يتكلم ثانية مع تلميذ له. السخاوي، الضوء، ٦: ٤٣، ٢٦٠. وحلف محمد بن علي بن المغربي (المتوفى ٨٦٩هـ/ ١٤٦٤م) بالطلاق على عدم قبول وظيفة معينة للتدريس. السخاوي، الضوء، ٨: ١٦٤.

بالجوفاء التي لا معنى لها[١٠٤]. حتى إن بعض المؤرخين تناولوا يمين الطلاق، أحيانًا، في صورة تبدو تهكمًا؛ فيخبرنا السخاوي، على سبيل المثال، عن قاض مالكي مُرْتشٍ من القدس يدعى أحمد بن سليمان بن عُوجان، رآه صديق له في حلمه بعد وفاته، يحلف له بالطلاق الثلاث أن الله قد غفر له[١٠٥]. وعلى الرغم من أن السخاوي نادرًا ما كان يذكر يمين الطلاق، فإنه لم يُشِرْ، ولا مرة واحدة، إلى طلاق فعليٍّ نَجَم عن مثل تلك اليمين.

تغلبت القسامة، وهي يمين تسجل في المحكمة بتحريض من السلطات، على أيمان الطلاق كأداة للسيطرة الاجتماعية. ففي الشريعة الإسلامية يدل مصطلح «القسامة» على البراءة من اتهام باطل، ولكن د. س ريتشاردز D. S. Richards وُفِّق، بالفعل، في إثبات أن المصطلح نفسه اكتسب معنى مختلفًا في حقبة ما بعد الكلاسيكية post-classical period[١٠٦]. فنحن نجد هذا المصطلح في «وثائق الحرم القدسي» في إحدى عشرة وثيقة تتراوح تواريخها بين بدايات القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي ونهاياته. ومعظم هذه الوثائق تسجل قَسَامة زعماء إحدى القرى بزراعة أراضيهم والحفاظ على السِّلم. مجموعة من القصَّابين اليهود يتعهدون رسميًّا، بالقسامة على عدم بيع

---

104 Petry, *Protectors or Praetorians*, 90.

وانظر أيضًا: ابن الحمصي، حوادث، ٢: ٤٦، ١٧٢. هذه المصادر لا تذكر على وجه التحديد قسم الطلاق، وإنما تشير على نحو غامض إلى «اليمين الملزمة». وعن القسم الذي حلفته العساكر لسلاطين القرن التاسع الهجري/الخامس عشر الميلادي، انظر: ابن تغري بردي، النجوم، ١٣: ١٩٠، ١٥: ٢٤٠، ١٦: ٢١٩.

١٠٥ السخاوي، الضوء، ١: ٣٠٧.

106 D. S. Richards, "The Qasāma in Mamlūk Society: Some Documents from the Haram Collectionin Jerusalem," *AI* 25 (1991), 245 ff.

١٠٨ اللحوم للمسلمين. وفقًا / لمضمُون هذه الوثائق، كان الأفراد المعنِيُّون يقسمون بالله وبـقسامة السلطان أن يصونوا التزامهم. وفي حالة عدم الوفاء، كانت العقوبة إما أن تتمثل في دفع مبلغ من المال للخزينة، وإما أن تكون وصفًا غامضًا لعقوبة ما تتعلق بالحنث باليمين.

أضحت القسامة ممارسة شائعة خلال القرن التاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادي، وكانت ترد غالبًا في السجلات المعاصرة. ففي عام ٨٠٨هـ/ ١٤٠٥م تعهد المحتسب المخلوع ابن الجباس بالقسامة على ألا يرتدي ملابس العلماء[١٠٧]. وفي عام ٨١١هـ/ ١٤٠٩م طلب من تجار القاهرة القسامة على عدم قبول العملات الذهبية[١٠٨]. ومن ثم تعددت الإشارة إلى القسامة على نحو كبير في الربع الأخير من القرن التاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادي: فالمتعاملون في ملابس النساء يُقْسِمون على الانصياع للوائح الأسعار. وثمَّة رجال آخرون يقسمون أنهم لن يعملوا مرة أخرى في مناصب القضاة، أو شهودًا معدَّلين أو سماسرة. والسجانون يقسمون على ألا يبتزُّوا المال من السجناء في السجون[١٠٩]. وبحلول ذلك الوقت أضحتِ القَسامة تستخدم على نطاق واسع بما يكفي لمناقشتها في كتب الوثائق والشروط[١١٠]. كما ظهر المصطلح أيضًا في مجموعة من وثائق أواخر القرن التاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادي وبدايات القرن العاشر الهجري/ السادس

---

١٠٧ ابن حجر، إنباء الغمر، ٢: ٣٢٢.

108 Richards, "Qasāma," 245–46. والمصادر المنصوص عليها هناك

١٠٩ إضافةً إلى الأمثلة التي استشهد بها ريتشاردز من حوليات ابن إياس. *ibid.*, 246.
انظر أيضًا: ابن الصيرفي، إنباء الهصر، ٢٠٧، ٢٦١، ٣٢١، ٤٠٨.

١١٠ الجرواني، مواهب، ورقة ١١٤و؛ الأسيوطي، جواهر العقود، ٢: ٣١٨، ٣٧٤.

عشر الميلادي من دَيْر سانت كاترين. وفي مثالٍ من أوضح الأمثلة، أمر السلطان قنصوه الغوري شخصًا معيَّنًا أن يحلف القسامة على عدم تكْدِير السلم العام، مع عقوبة تصل إلى ٢٠٠٠ درهم عند الحنث باليمين[١١١].

والحق أن المقارنة بين القسامة ويمين الطلاق أمر مثير للاهتمام؛ لأنها تتناقض شكليًّا، مع الأخيرة ذات الطبيعة الذكورية. وكما لاحظ ريتشاردز عن بصيرة، مثَّل كلاهما وسيلة من وسائل التعهد بالالتزامات، واستخدما معًا طوال العصر المملوكي. ولكن هناك أيضًا اختلافات مهمة فيما بينهما، وربما تفسر هذه الاختلافات تلك الإشارات المتزايدة للقسامة في القرن التاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادي. فأولًا: على عكس يمين الطلاق، تطورت القَسامة إلى صيغة رسمية تكتب في وثيقة مسجلة في المحكمة. وثانيًا: مثَّلت يمين الطلاق، على الأقل ومن الناحية النظرية البحتة، عملًا خاصًّا مُلْزِمًا لصاحبه فحسب، في حين كانت القَسامة، وبحكم التعريف، بتحريض من سلطات الدولة، وتحمل اسم السلطان. وثالثًا: يكمن الفارق الحاسم بينهما في نوع العقوبة جرَّاء المخالفة؛ فقد حلَّت الغرامات النقدية محل العار الناشئ عن الطلاق الثلاث. وأخيرًا، جازت القسامة على غير المسلمين وحتى على النساء؛ ففي عام ٨٨٦هـ/ ١٤٨١م حلفت المغنية الشعبية خديجة الرِّحابِية بالقَسامة على أنها ستحجم عن الظهور بسبب الخطر الذي باتت تشكله على الآداب العامة[١١٢].

111 Richards, "Qasāma," 247; H. Ernst, *Die mamlukischen Sultansurkunden des Sinai-Klosters* (Wiesbaden: O. Harrassowitz, 1960), 246–49 (no. LXXI).

١١٢ ابن إياس، بدائع، ٣: ١٨٥-٨٦. واستشهد به ريشاردز، "Qasāma," 246.

ومن البديهي أن الرجال هم الذين يمكنهم الحلف بالطلاق. وليس من قبيل المصادفة أن أيمان الطلاق والعتق اتخذتا وضعًا خاصًا في الشريعة الإسلامية، مختلفًا عن أي يمين أخرى. فالرجل بإمكانه التأثير في أوضاع أهل بيته الذين كانوا تحت سلطته. وكان الطلاق والعتق هما أقصى مظاهر السلطة الذكورية، فضلًا عن رموزه؛ لأنها حسمت تلك / الروابط التي ربطت ١٠٩ أعضاء الأسرة معًا على وجه التحديد. واستند مثال يمين الطلاق، في معظم الأحيان، إلى تهديد الزوج لزوجته، «إن تركتِ البيت دون إذني، فأنتِ طالق». ها هنا، وفي هذا المثال، يحذِّر الزوج زوجته من انتهاك الحدود المكانية للأسرة، وكذلك الحدود الطبيعية التي تعمل أيضًا كرمز لسُلطته. ويترافق التحذير مع التهديد باستخدام أقصى مظهر من مظاهر هذه السلطة؛ قوة الطلاق.

كانت الأسرة في المجتمع المملوكي في مركز السلطة الاجتماعية، وكانت أيضًا النموذج الأوَّلي لمجموعة متنوعة من العلاقات المتعلقة بالشأن العام. فقد حدد مايكل تشامبرلين Michael Chamberlain الأماكن المركزية للمصطلحات المتعلقة بالحب والعلاقة الحميمة، التي تنشأ في المجال الداخلي، بغرض تدعيم التحالفات والولاءات بين الجيش والنخب المدنية[١١٣]. كانت أيمان الطلاق متجذرة جدًا في الممارسات العائلية، بيد أنها كانت المُعْتَمدَ في التعبير عن السلطة والقوة بدلًا من الصداقة والتحالف. فعندما شرع نائب دمشق في حملته لمكافحة الرشوة في صيغة أيمان الطلاق، كان يستند في تهديداته على سلطته كرأس للأسرة بديلًا عن سلطته المستمدة من منصبه الرسمي كحاكم. وينسحب المنطق ذاته على استخدام أيمان الطلاق في السياقات التجارية أو الاجتماعية؛ فمتى قدَّم الرجل التزامًا بالحلف بالطلاق، فإنه كان

---

113 Chamberlain, *Knowledge*, 113–16.

يستحضر في اللحظة ذاتها تلك السُّلطة الذكورية المخولة له بوصفه رئيسًا لوحدةٍ عائلية.

ويبدو أن أيمان الطلاق كانت سمة مميزة من سمات مجتمعات الشرق الأدنى تمامًا مثل الطلاق في حد ذاته. وكانت العادة الاجتماعية، في أوروبا اللاتينية في القرون الوسطى، التي تحمل وجه شبه ليمين الطلاق، متمثلة في الحرمان الكنسي Excommunication[١١٤]. بيد أن الطلاق، على النقيض من الحرمان الكنسي، لم يكن «موتًا اجتماعيًّا». لكنه كان عقوبةً قاسية بالفعل، ينبغي علينا ألا نقلل أبدًا من شأنها. فالطلاق الثلاث، الذي تطلَّب تحليل الزواج، كان إذلالًا بالغ القسوة. ويمكن تفسير محاكمات ابن تيمية فحسب من خلال مركزية مكانة أيمان الطلاق في الشأن السياسي والتجاري والعائلي. فقد قوَّض ابن تيمية الشكل الرسمي الأكثر شيوعًا من الالتزامات الاجتماعية، من خلال السماح بالكفارة في أيمان الطلاق، والتي مثَّلت وسيلةً حاسِمةً في التأثير في الروابط الاجتماعية، وجزءًا لا يتجزأ من يمين البيعة عند افتتاح عهد كل سلطان جديد. وقابلته الدولة بقمع مذهبه، واستمر الحال على ذلك لأكثر من قرن بعد وفاته.

---

114 F. Pollock and F. W. Maitland, *The History of English Law before the Time of Edward I*, 2nd edn., 2vols. (Cambridge: Cambridge University Press, 1968), vol. II, 189–92; L.Kolmer, *Promissorische Eide im Mittelalter* (Kallm unz Opf.: M. Lassleben, 1989), 335–50.

لا تعتبر أيمان الردة، في الشريعة الإسلامية مُلزمة، فعلى سبيل المثال «أكون مسيحيًّا أو يهوديًّا إن فعلت كذا أو هكذا». ومن وجهة النظر الشرعية، فهذه الأيمان غير صالحة؛ لأنها لم تبدأ باسم الله أو بإحدى صفاته. انظر: ابن رشد، بداية المجتهد، ١: ٤١٠-١١. وعلى أية حال، فالحرمان الكنسي Excommunication ليس له مكافئ في الشريعة الإسلامية، ربما نتيجة لعدم وجود سلطة دينية مركزية مماثلة للكنيسة في الإسلام.

لم تكن محاكمة ابن تيمية وجهًا آسرًا في سيرته فحسب، ولكنها مثلت أيضًا فصلًا مهمًّا في تاريخ الجنوسة في القرون الوسطى الإسلامية؛ ذلك أن الطلاق كان رمزًا أساسيًّا للسلطة الذكورية، وأصبح يمين الطلاق النوع الأكثر رسمية وإلزامًا من الأيمان في العصر المملوكي، وكذلك تسبب في العديد من حالات الطلاق غير المرغوب فيها. وسلَّطت محاولة ابن تيمية لإصلاح شريعة أهل السُّنة / ، فيما يتعلَّق بأيمان الطلاق، والتي زجت به وبأتباعه في السجن، الضوءَ على العُرى التي لم تنفصم بين النظام الذكوري في المجال المحلي والأسري، وتلك القيم الذكورية التي احتلت مكان القلب في النظام السياسي والاجتماعي. ١١٠

وفي الأخير: فإن رد فعل دولة المماليك على أفكار ابن تيمية يدلنا على الدور الحاسم للطَّلاق داخل المجتمع الإسلامي في العصور الوسطى، الذي ربما، تجاوز كثيرًا حدود قصة فرديَّة لزواجٍ فاشل.

الخاتمة

/ مقارنة بنُظم الزواج الأخرى في العصور الوسطى، كتلك التي ١١١ وُجِدَتْ في أوروبا اللاتينية أو في الصين في عهد أسرة سونغ Sung، فإن انتشار الطلاق في كل حَدْبٍ وصَوْب كان السِّمة الأكثر تميُّزًا للزواج في المجتمعات الإسلامية الحضرية في العصور الوسطى. في حين بدا أن تعدد الزوجات Polygamy والتسري Concubinage، كانتا عادتين محدودتين في نطاقهما، ومَثَّل الجهاز الذي جلبته العروس، في زيجات الشرق الأدنى، وفي غيره من مجتمعات العصور الوسطى، ولا سيما تلك الزيجات المعاصرة في أوروبا أو الصين، الهدية الأكبر عند الزواج، بدلًا من صَداق الزوج[١]. وفي حين كانت الزيجات الصينية أو الأوروبية علاقةً مستقرةً نسبيًّا، انتهت غالبًا بوفاة أحد الزوجين، فإن عددًا كبيرًا للغاية من زيجات العصور الوسطى، في مدن مثل القاهرة ودمشق والقدس، انتهت بالطلاق. ومن ثم مضت أسر المناطق الحضرية في المجتمع الإسلامي في القرون الوسطى، التي كانت تعاني بالفعل من ارتفاع معدلات الوفيات، شوطًا أبعد في التفكك والتشتُّت. وبحكم طبيعتها، نتج عن معدلات الطلاق العالية، تقويض النظام الذكوري المثالي مؤسَّسيًّا، حيث كان المجتمع، وفقًا للصورة الذهنية السائدة، يتألف من

---

١ عن نظام الزواج من سونغ الصين انظر: Ebrey, *The Inner Quarters*،
وعن الزواج والمهور في أوروبا العصور الوسطى انظر على وجه الخصوص:
G. Duby, *Love and Marriage in the Middle Ages*, trans. J. Dunnett (Chicago: University of Chicago Press, 1994); J. Goody, *The European Family* (Oxford: Blackwell, 2000); D. Herlihy, *Medieval Households* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985); Howell, *The Marriage Exchange*.

الأسر التي يرأسها الرجال الذين أخضَعُوا زوجاتهم وأطفالهم وعبيدهم.

ونظرًا لتأثير الطلاق الذي يُفضي إلى زعزعة الاستقرار الأسري، فقد حاول هذا الكتاب أن يشرح لماذا كان الطلاق، رغم ذلك، شائعًا جدًّا، كما هو الحال مع ارتفاع معدلات الطلاق في المجتمعات الغربية في النصف الأخير من القرن العشرين. ولم يكن الجواب بسيطًا أو ذا بعد واحد؛ إذ تضمن قرار الطلاق، كما هو الحال اليوم، هواجس حول مصير الأطفال، وتلك الروابط الأسرية، والأمن الاقتصادي، وشعور المرء بوضعه ومكانته في المجتمع ككلٍّ. آمل أن تكون مناقشة الكتاب للطلاق في المجتمع الإسلامي في العصور الوسطى، قد نحَّتْ جانبًا تلك الحيرة وذاك التعقيد في شأن الطلاق، آنذاك وفي أيامنا هذه على حدٍّ سواء. وفي الوقت نفسه، سلَّط الكتاب الضوء على اثنتين من السمات المتناقضة للمجتمع الإسلامي خلال العصور الوسطى، وهما السمتان اللتان أسهمتا، ربما أكثر من غيرهما، في انتشار الطلاق: قيمة الطلاق، من جهة، باعتباره امتيازًا ذكوريًّا أصيلًا، ودرجة استقلال النساء الاقتصادية، سواء عن أزواجهن أو عن أُسرهن، من جهة أخرى.

١١٢ / على غير المتوقع، كانت معدلات الطلاق المرتفعة تعود، جزئيًّا، إلى قيمة الطلاق من جانب واحد باعتباره رمزًا أساسيًّا للسلطة الذكورية؛ لأن الطلاق كان يُنْظر إليه بوصفه امتيازًا مُطلقًا للزوج على زوجته، فقد دأب الزوج على إثارته من حين إلى آخر على نحو نمطي؛ كي لا تتعدى الزوجة طورها. كما تم تمديده إلى الشأن العام؛ إذ وضع الأزواج زيجاتهم على المحك ضمانًا لوفائهم بالتزاماتهم الاجتماعية التي ذهبت إلى ما هو أبعد من علاقاتهم مع زوجاتهم. باستدعاء يمين الطلاق، تلك العادة الشائعة جدًّا، أضحى الطلاق السمة المميزة للنظام الذكوري، وأصبح الأزواج عرضة للخطر فيما

يتعلق باستقرار زيجاتهم وأسرهم. ومن قبيل السطحية اتهام الأزواج المسلمين، في العصور الوسطى، بالاستهتار أو تقلب المزاج أو غرابة الأطوار. فقد أثبتت إصلاحات ابن تيمية الفاشلة لشريعة الطلاق عند أهل السنة، أن الطلاق كان في المقام الأول شأنًا خاصًّا بدولة العصور الوسطى، التي دافعت واستغلت أيمان الطلاق باعتبارها وسيلة حاسمة من وسائل السَّيطرة الاجتماعية في القرن التاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادي. وتلك العروة المستعصية التي ربطت الطلاق بالنظام السياسي الذكوري لم تكن لتنفصم بسهولة.

وعلى الرغم من قيمة الانفصال من جانب واحد بوصفه امتيازًا ذكوريًّا، مال الطلاق الواقعي ليكون حدثًا أكثر توازنًا من ذلك بكثير. فالحق أن غالبية حالات الطلاق في المجتمع المملوكي كانت خُلْعًا. في حين استخدم الزوج حقه في الطلاق من جانب واحد لمجرد التهديد فحسب. بيد أن حق الأزواج في الطلاق ترك لهم هامشًا كبيرًا من القوة خلال المفاوضات التي سبقت الانفصال الرسمي، وكانوا في كثير من الأحيان قادرين على فرض تسوية مُتسقة مع مصالحهم. ولكن، على الرغم من بساطة الفعل الشرعي للطلاق، فإن معظم الأزواج تم ردعهم عنه من خلال التكاليف المالية المترتبة على الطلاق. فبناءً على اتخاذ قرار الطلاق من جانب واحد، فقد كان من المنتظر أن يؤدي الأزواج لزوجاتهم ما تبقَّى عليهم من التزامات مالية، بما في ذلك تلك الأجزاء المتأخرة والمستحقة من الصَّداق، ومُتأخرات النفقة والكسوة، والديون الأخرى التي ربما تكبدها الزوج خلال فترة زواجه. واستطاعت الزوجات استخدام التزامات أزواجهن المالية للمُساومة في مفاوضات الطلاق، وكُنَّ عرضة للتنازل عن بعض حقوقهن المالية، أو حتى عنها كلها، في مقابل تسريحهن بالخروج من زواج لا يرغبن في استمراره. وبالنظر إلى

غالبية الحالات الفردية للطلاق التي تضمنها هذا الكتاب، فإن فضَّ عرى الزواج نادرًا ما كان شأنًا يخص طرفًا واحدًا.

إلى جانب تسليط الضوء على قيمة الطلاق باعتباره امتيازًا ذكوريًّا، فإن هذا الكتاب جادل أيضًا في أن ارتفاع معدلات الطلاق في المجتمع المملوكي لم يكن ليستمر دون درجة كبيرة من الاستقلال الاقتصادي للمرأة من طبقة النُّخبة، وقد كان هذا الاستقلال الاقتصادي يقوم على عادة المهر، التي بالغ المؤرخون في التقليل من شأنها. دُفعت المهُور، في شكل جهاز العروس، وشكَّلت العناصر الجنوسية ملامحه في صيغة الأمتعة الشخصية، وعمل كشكل من أشكال الإرث الذي يوزع قبل الوفاة للبنات دون الذكور. وكان عادةً أكبرَ بكثير من صَداق الزوج، حيث كانت المهور جزءًا كبيرًا من إرث العائلة. تمنح مرة واحدة للعروس من قبل والدها ووالدتها، ومن ثم يظل المهر ملكًا حصريًّا للمرأة، وتحت سيطرتها ما دام الزواج قائمًا، ثم مرة أخرى من خلال الترمل والطلاق. واعتمادًا على الظروف الراهنة آنذاك، استغلت النساء المهور للاستثمار في العقارات أو في جمعيات الادخار الأنثوية، أو للحصول على دخل ما عن طريق القروض ذات الفائدة.

وثَمَّ جانب رئيس آخر من جوانب الاستقلال الاقتصادي للمرأة في العصور الوسطى، وكثيرًا ما أُغفل سواء من جانب كُتّاب العصور الوسطى أو من جانب المؤرخين المُحْدَثين، يتعلق بمشاركة الأنثى، على نطاقٍ / واسع، في إنتاج المنسوجات. فالإناث من الغزّالات، والخياطات والمطرزات كانت لهن أهمية حاسمة في صناعة الغزل والنسيج ككلٍّ، فعندما توسعت تلك الصناعة في القرنين السابع والثامن الهجريين/ الثالث عشر والرابع عشر الميلاديين خلقت فرصًا اقتصادية للمرأة، وتُثبت الأمثلةُ المستقاة من كتب الحوليات

١١٣

ومجموعات الفتاوى أن الأجور التي حصلت عليها المرأةُ من عملها كانت، في كثير من الأحيان، كافية للنفقة على نفسها، وحتى لو كانت متواضعة. فبعض النساء، من أمثال ضَيْفة بنت عمر الخيّاطة، كن قادرات على النفقة على أسر بأكملها، بما في ذلك أزواجهن. ومن خلال أجورهن، تمكنت العديد من النساء، وليس بالضرورة نساء النخبة فحسب، من البقاء عزباوات لفترات طويلة من الزمن. وبعضهن وجدن الملاذ في ملاجئ دينية شُيِّدت خصيصًا للإناث، تلك هي «الرُّبط» التي بُنيت بغرض تزويدهن بمساحة خاصة بهن، معنويًّا وجسديًّا، داخل الفضاء الذكوري.

سلَّطَتْ أنماطُ الطلاق المملوكي أيضًا الضَّوءَ على استقلالية النساء في القرون الوسطى عن أسر المولد. ومن ثم ينبغي علينا إعادة النظر في اعتبار مبدأ العصبية الأبوية Agnatic principle تفسيرًا لحالات الطلاق المتكررة في المجتمعات الإسلامية التقليدية[٢]. صحيح أن صلة الدم، في المجتمع المملوكي، كانت غالبًا موضوعًا أكثر أهمية من الزواج نفسه. فالنساء احتفظن، تلقائيًّا، بهوية الميلاد ما دُمْن على قيد الحياة، كما استعنَّ بدعم ذوي القربى في سبيل ضمان حقوقهن في إطار الزواج. ومع ذلك، فاللافت للنظر أن جميع أنواع مصادر العصور الوسطى، سواء كانت عقود زواج زمرد أو روايات

2 N. Tapper, *Bartered Brides: Politics, Gender and Marriage in an Afghan Tribal Society* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), 16; L. Abu Lughod, *Veiled Sentiments. Honor and Poetry in a Bedouin Society* (Berkeley: University of California Press, 1986), 54; D. Eickelman, *The Middle East: An Anthropological Approach*, 2nd edn. (Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1989), 163; Goitein, *A Mediterranean Society*, vol. III, 1–2.

السخاوي، تميل إلى تصوير الطلاق على أنه شأن زوجي عميق، ينشأ بالأساس من عدم التوافق بين الزوج والزوجة، وليس بسبب صراع دار بين أسرتين. وفي معظم الحالات، بدت الزوجات كما لو كن قد تصرفن من تلقاء أنفسهن، فقد باشرن التفاوض مع أزواجهن بأنفسهن أو مثلن أمام المحكمة شخصيًّا. وبالإضافة إلى ذلك، فالحقائق الديموجرافية للمجتمع الحضري في العصور الوسطى يجب تحديدها أيضا بمبدأ سِيادة ذُرية العَصب من الذكور Agnatic lineage. فزيادة عدد سيدات الرُّبط، جنبًا إلى جنب مع ارتفاع معدلات الوفيات، وارتفاع معدلات الهجرة، تشير كذلك إلى أن أولئك النسوة المطلقات لم يكن لديهن مجموعة من ذوي القربى كي يعدن إليها.

تضاءلت قيمةُ الطلاق بوصفه مصدرًا للسيادة على الزوجات قرب نهاية العصور الوسطى، وذلك تماشيًا مع تطورات اجتماعية واقتصادية جرت على نطاق واسع في المجتمع المملوكي. وما دامت مصادرنا لم تسمح لنا بمقارنات إحصائية ذات مغزى، من ثم لم يكن بإمكاننا تتبع التغييرات في معدلات الطلاق بمرور الوقت. بيد أن مصادر القرون الوسطى أشارت إلى نمو التسييل النقدي المتزايد للنفقة الزوجية، بمعنى: ازدياد ميل الأزواج والزوجات إلى تعيين قيمة نقدية لمختلف جوانب هذه العلاقة. كما حصلت الزوجات على حق المطالبة بصداقهن في أي وقت خلال الزواج، وتوقعن مصروفًا نقديًّا يوميًّا، إضافة إلى «حق الفراش» أو ميزانية الكسوة المنفصلة، بل إنهن طالبن أزواجهن أن يدفعوا لهن إيجار منازلهن، ومن ثم فإن المزيد من التزامات الأزواج تجاه زوجاتهم اكتسبت قيمًا مالية محددة. تعيين تلك القيمة المالية كان يعني، أولا وقبل كل شيء، أن الزوجات امتلكن وضعًا أفضل في المساومة على الطلاق في المفاوضات التي سبقت الانفصال. وعلى المستوى

الأيديولوجي، فإن إقحام العقود المالية النموذجية من السوق [في الشَّأن الأُسري] / يعد تحدّيًا للأساس المثالي الذكوري، لا سيما المتعلق بالحكم الذاتي ١١٤
والتراتبية الهرمية للسُّلطة في الأسرة.

وثَمَّ سبب آخر لتضاؤل قيمة الطلاق باعتباره امتيازًا ذكوريًّا، تمثل في التدخل المتزايد من المحاكم في شئون الأسرة. فطوال العصور الوسطى الإسلامية، أظهر القضاةُ إحْجامًا عن التدخل السافر في الخلافات الزوجية، وغالبًا ما نظروا إلى أنفسهم باعتبارهم طبقة إضافية من الوسطاء. ومع ذلك، فخلال القرن التاسع الهجري/الخامس عشر الميلادي، انتهجت المحاكم سياسة أكثر حزمًا تجاه الأسرة، وكان ذلك نتيجة توسُّع اختصاصات المحاكم الإدارية برئاسة المسئولين العسكريين على نحو رئيسي. وبما أن هذه المحاكم لم تكن مُلْزَمة بذات الإجراءات الصارمة المفترضة في الشريعة الإسلامية، فقد كان بإمكانها أن تتصرف بحزم أكبر ضد الأزواج الذين أساءوا عشرة زوجاتهم أو أخفقوا في النفقة عليهن. ومن جهةٍ أخرى، أضحى القضاةُ على استعداد لتقبل شكاوى الأزواج في شأن نشوز زوجاتهم. وكنتيجة ثانوية لهذا التطفل المتزايد من قبل المحاكم، فقَد التهديد بالطَّلاق قيمته باعتباره ركيزةً أساسية للسلطة الذكورية؛ إذ أثبتت فتاوى القرن التاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادي أن التهديد الشائع ضد الزوجة النَّاشِز، كان استدعاء الشرطة، بدلًا من الطلاق في حد ذاته.

ولأننا نادرًا ما نسمع صوت النساء المسلمات في العصور الوسطى، فقد أخطأنا فهم النصوص المعيارية والقانونية والتقارير الوصفية لعلاقات الجنوسة في العصور الوسطى الإسلامية. و ما زلنا نفترض، غالبًا، أن النساء اعتمدن، كُليًّا، على أزوجهن أو آبائهن. ومع ذلك، تشرح نصائح الفقهاء، فيما

يتعلق بارتفاع حالات الطلاق، كيف جرت المحاولات، في إطار قولبة المجتمع في إطار أيديولوجي معين، بتقديم المبررات لقوامة الرجل على المرأة. وقد تحدت النساء دائمًا هذه القوامة. فعندما حققت النساء المسلمات في القرون الوسطى الاستقلال الاقتصادي، أو عندما أجبرن أزواجهن على المثول أمام المحكمة، وفي الأخير، عندما اخترن الحياة خارج إطار الزواج، فإنهن اختبرن، وبكل ما تحمل تلك الكلمة من معان، تمزيق تلك المدينة الذكورية الفاضلة.

لقد كان زواج العصور الوسطى مجالًا للمصالح المتضاربة، وعالمًا هشًّا غير مستقر، دأبت فيه القُوى على التفاوض باستمرار، ولم يكن أبدًا مجالًا لتلك الأسرة التي تخيلها الفُقهاء. وعلى الرغم من ذلك، فالزوجات المسلمات في العصور الوسطى، وأزواجهن بالتبعية، ساعدوا على تحديد تراثٍ يميزهم. فإذا قورن بروايات جوفاء تتحدث عن قوامة الرجال، غدا أكثر توازنًا، وأكثر تعقيدًا، وفي الأخير، أكثر صلابةً.

المصادر والمراجع

*** المصادر العربية**[1]:

- ابن الأُخوّة؛ محمد بن محمد بن أحمد بن أبي زيد القرشي، ضياء الدين (المتوفى ٧٢٩هـ/ ١٣٢٨م): معالم القربة في أحكام الحسبة، تحقيق روبن ليفي R. Levy، لندن، Luzac & Co.، ١٩٣٨.
- الأدفوي؛ جعفر بن ثعلب بن جعفر، كمال الدين أبو الفضل (المتوفى ٧٤٨هـ/ ١٣٤٧م): الطالع السعيد الجامع لأسماء الفضلاء والرواة بأعلى الصعيد، القاهرة، الدار المصرية للتأليف والترجمة، ١٩٦٦.
- الإربلي؛ الحسن بن أحمد بن زفر، بدر الدين (المتوفى ٧٢٦هـ/ ١٣٢٦م): مدارس دمشق وربطها وجوامعها وحماماتها، تحقيق محمد أحمد دهمان، دمشق، مطبعة الترقي، ١٩٤٧.
- الأسيوطي؛ محمد بن أحمد المنهاجي الأسيوطي، شمس الدين (المتوفى ٨٨٠هـ/ ١٤٧٥م): جواهر العقود ومعين القضاة والموقعين والشهود، ٢مج، القاهرة، مطبعة السنة المحمدية، ١٩٥٥.
- الأقفهسي؛ أحمد بن العماد الشافعي الأقفهسي، شهاب الدين أبو العباس (المتوفى ٨٠٨هـ/ ١٤٠٥م): توقيف الحكام على غوامض الأحكام، مخطوط بمكتبة تشيستربتي، برقم (Ms. 3328).
- الأنصاري؛ زكريا بن محمد بن أحمد بن زكريا الأنصاري المصري الشافعي، أبو يحيى (المتوفى نحو عام ٩٢٦هـ/ ١٥٢٠م): الإعلام

١ تضم هذه القائمة مصادر المؤلف ومراجعه فحسب، أما ما أحال إليه المترجم من مصادر أو مراجع في تعليقاته على النص، فتلتمس في مواضعها.

والاهتمام بجمع فتاوى شيخ الإسلام أبي يحيى زكريا الأنصاري، تحقيق أحمد عبيد بيروت، عالم الكتب، ١٩٨٤.

- -------: عماد الرضا ببيان أدب القضا، مخطوط بمكتبة تشيستربتي، برقم (MS. 3420).
- ابن إياس؛ محمد بن أحمد بن إياس الحنفي، أبو البركات (المتوفى ٩٣٠هـ/ ١٥٢٤م): بدائع الزهور في وقائع الدهور، تحقيق محمد مصطفى، ٥مج، فيسبادن، فرانز شتاينر، ١٩٧٥-٩٢.
- ابن بسام؛ محمد بن أحمد المحتسب (القرن التاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادي): نهاية الرتبة في طلب الحسبة، تحقيق حسام الدين السامرائي بغداد، مطبعة المعارف، ١٩٦٨.
- البصروي؛ علي بن يوسف بن علي بن أحمد الدمشقي، علاء الدين (المتوفى ٩٠٥هـ/ ١٤٩٩م): تاريخ البصروي، صفحات مجهولة من تاريخ دمشق في عصر المماليك، من سنة ٨٧١هـ لغاية ٩٠٤هـ تحقيق أكرم حسن العُلبي دمشق، دار المأمون للتراث، ١٩٨٨.
- ابن بطوطة؛ محمد بن عبد الله بن محمد بن إبراهيم اللواتي الطنجي، أبو عبد الله (المتوفى ٧٧٩هـ/ ١٣٧٧م): رحلة ابن بطوطة، المسماة: تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، تحقيق عبد الهادي التازي، ٥مج، الرباط: أكاديمية المملكة المغربية، ١٩٩٧.
- -----------, The Travels of Ibn Battūta A.D. 1325–1354, trans. H. A. R. Gibb, 2 vols. Cambridge: Hakluyt Society, 1958–62.

- ابن بيدكين؛ إدريس بن بيدكين بن عبد الله التركماني (المتوفى بعد ٦٦٠هـ/ ١٢٦١م): كتاب اللمع في الحوادث والبدع، تحقيق صبحي لبيب، فيسبادن، فرانز شتانينر فيرلاج، ١٩٨٦.
- ابن تغري بردي؛ يوسف بن تغري بردي بن عبد الله الظاهري الحنفي، جمال الدين أبو المحاسن (المتوفى ٨٧٤هـ/ ١٣٨٢م): حوادث الدهور في مدى الأيام والشهور، تحقيق محمد كمال الدين عز الدين، ٢مج، بيروت، عالم الكتب، ١٩٩٠.
- -------: المنهل الصافي، والمستوفي بعد الوافي، تحقيق محمد محمد أمين، القاهرة الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٤.
- -------: النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، ١٦مج، القاهرة [ناشرون مختلفون] ١٩٢٩-٧٢.
- ابن تيمية؛ أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي، تقي الدين أبو العباس (المتوفى ٧٢٨هـ/ ١٣٢٧م): الاجتماع والافتراق في الحلف بالطلاق، تحقيق، محمد عبد الرازق حمزة، القاهرة، مكتبة أنصار، ١٣٤٦هـ/ ١٩٢٧-٢٨م.
- -------: إقامة الدليل في إبطال التحليل، نُشر في الجزء الثالث من مجموعة فتاوى شيخ الإسلام تقي الدين بن تيمية، ٥ مج القاهرة، مطبعة كردستان، ١٣٢٦-٢٩هـ/ ١٩٠٨-١١.
- -------: فتاوى النساء، تحقيق إبراهيم محمد الجمل، القاهرة، مكتبة القرآن، ١٩٨٧.

- -------: مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، تحقيق عبد الرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي النجدي، ٣٥مج، الرياض، مطبعة الرياض، ١٣٨١-٨٦هـ/ ١٩٦١-٦٦م.
- -------: مجموعة الرسائل الكبرى، ٢مج، القاهرة، المطبعة العامرة، ١٩٠٥-٠٦.
- -------: مجموعة فتاوى شيخ الإسلام تقي الدين بن تيمية، ٥ مج، القاهرة، مطبعة كردستان، ١٣٢٦-٢٩هـ/ ١٩٠٨-١١.
- الجرواني؛ محمد بن عبد الله بن عبد المنعم الحسني، أبو عبد الله (المتوفى ٨١٣هـ/ ١٤١٠-١١م): المواهب الإلهية والقواعد المالكية، مخطوط بمكتبة تشيستربتي، برقم (MS. 3401).
- الجزري؛ محمد بن إبراهيم بن أبي بكر، شمس الدين أبو عبد الله (المتوفى ٧٣٨هـ/ ١٣٣٧م): تاريخ حوادث الزمان وأنبائه، ووفيات الأكابر والأعيان من أبنائه؛ المعروف بتاريخ ابن الجزري، تحقيق عمر عبد السلام تدمري، ٣ مج، صيدا، المكتبة العصرية، ١٩٩٨.
- ------------, La chronique de Damas d'al-Jazari, années 689–698 H., ed. J. Sauvaget, Paris: Librairie ancienne H. Champion, 1949.
- ابن الحاج؛ محمد بن محمد بن محمد العبدري المالكي الفاسي، أبو عبد الله (المتوفى ٧٣٧هـ/ ١٣٣٦م): المدخل إلى تنمية الأعمال بتحسين النيات، ٤مج، القاهرة، المطبعة المصرية، ١٩٢٩-٣٢.

- ابن حجر العسقلاني؛ أحمد بن علي بن محمد بن أحمد، شهاب الدين أبو الفضل (المتوفى ٨٥٢هـ/ ١٤٤٨م): إنباء الغمر بأبناء العمر، تحقيق حسن حبشي، ٣مج، القاهرة، لجنة إحياء التراث العربي، ١٩٧١-٧٦.
- -------: الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، ٤مج، حيدر آباد، دائرة المعارف العثمانية، ١٩٢٩-٣٢.
- -------: رفع الإصر عن قضاة مصر، تحقيق علي محمد عمر، القاهرة، مطبعة الخانجي، ١٩٩٨.
- ابن حزم؛ علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري، أبو محمد (المتوفى ٤٥٦هـ/ ١٠٦٣م): المحلى بالآثار، تحقيق عبد الغفار سليمان البنداري، ١٠ مج، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٨٨.
- ابن الحمصي؛ أحمد بن محمد بن عمر الأنصاري، شهاب الدين (المتوفى ٩٣٤هـ/ ١٥٢٨م): حوادث الزمان ووفيات الشيوخ والأقران، تحقيق عمر عبد السلام تدمري، ٣مج، صيدا، المكتبة العصرية، ١٩٩٩.
- الخزرجي؛ أحمد بن محمد بن علي الأنصاري الحجازي، شهاب الدين (المتوفى ٨٧٥هـ/ ١٤٧١م): الكنس الجواري في الحسان من الجواري، تحقيق رحاب عكاوي، بيروت، دار الحرف العربي، ١٩٩٨.
- ابن دانيال؛ محمد بن دانيال بن يوسف الخزاعي الموصلي، شمس الدين (المتوفى ٧١٠هـ/ ١٣١٠م): كتاب طيف الخيال، تحقيق باول كاله Paul Kahle؛ د. هوبوود D. Hopwood، كامبريدج، سلسلة جب التذكارية E. J. W. Gibb Memorial، ١٩٩٢.

- ابن أبي الدم؛ إبراهيم بن عبد الله بن عبد المنعم الهمدانيّ الحموي، شهاب الدين أبو إسحاق (المتوفى ٦٤٢هـ/ ١٢٤٤م): كتاب أدب القضاة، تحقيق محمد مصطفى الزحيلي، دمشق، دار الفكر، ١٩٨٢.
- الذهبي؛ محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز، شمس الدين أبو عبد الله (المتوفى ٧٤٨هـ/ ١٣٤٧م): تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، تحقيق عمر عبد السلام تدمري، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٩٨٧.
- --------: سير أعلام النبلاء، تحقيق شعيب الأرنؤوط، حسين الأسد، ٢٥مج، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٩٨١-٨٨.
- الرافعي؛ عبد الكريم بن محمد بن عبد الكريم القزويني، أبو القاسم (المتوفى ٦٢٣هـ/ ١٢٢٦م): العزيز شرح الوجيز، تحقيق علي محمد معوض، عادل أحمد عبد الموجود، ١٤مج، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٧.
- ابن رجب الحنبلي؛ عبد الرحمن بن أحمد بن رجب بن الحسن، السلامي البغدادي، زين الدين (المتوفى ٧٩٥هـ/ ١٣٩٢): الذيل على طبقات الحنابلة، تحقيق محمد حامد الفقي، ٢مج، القاهرة، مطبعة السنة المحمدية، ١٩٥٢.
- ابن رشد القرطبي؛ محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد، أبو الوليد المعروف بابن رشد الحفيد (المتوفى ٥٩٥هـ/ ١١٩٨م): بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ٤مج بيروت، دار المعرفة، ١٩٨٥.

- سِبط ابن العجمي؛ أحمد بن إبراهيم بن محمد بن خليل، موفق الدين أبو ذر (المتوفى ٨٨٤هـ/ ١٤٨٠م): كنوز الذهب في تاريخ حلب، تحقيق شوقي شعث، فالح البكور، ٢مج، حلب، دار القلم العربي، ١٩٩٦-٩٧.
- السبكي؛ عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي، تاج الدين (المتوفى ٧٧١هـ/ ١٣٦٩): طبقات الشافعية الكبرى، ٦ مج، القاهرة، المطبعة الحسينية، ١٩٠٦.
- -------: معيد النعم ومبيد النقم بيروت، القاهرة، دار الحديث، ١٩٨٣.
- السبكي؛ علي بن عبد الكافي، تقي الدين أبو الحسن (المتوفى ٧٥٦هـ/ ١٣٥٥م): الرسائل السبكية في الرد على ابن تيمية وتلميذه ابن قيم الجوزية، بيروت، عالم الكتب، ١٩٨٣.
- -------: كتاب الفتاوى المعروف بفتاوى السبكي، ٢مج، القاهرة، مطبعة القدسي، ١٩٣٧.
- -------: مسألة الطلاق المعلق، مخطوط بمكتبة جامعة برينستون، مجموعة يهودا، برقم (878).
- السخاوي؛ محمد بن عبد الرحمن بن محمد بن أبي بكر بن عثمان بن محمد، شمس الدين أبو الخير (المتوفى ٩٠٢هـ/١٤٩٦م): التبر المسبوك في ذيل السلوك، بولاق، المطبعة الأميرية، ١٨٩٦.
- -------: الجواهر والدرر في ترجمة شيخ الإسلام ابن حجر، تحقيق إبراهيم باجس عبد المجيد، ٣ مج، بيروت، دار ابن حزم، ١٩٩٩.

- -------: الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، تحقيق حسام القدسي، ١٢ مج، القاهرة، مطبعة القدسي، ١٩٣٦-٣٨.
- -------: وجيز الكلام في الذيل على دول الإسلام، تحقيق بشار عواد معروف، عصام فارس الحرستاني، أحمد الخطيمي، ٣مج، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٩٩٥.
- السروجي؛ أحمد بن إبراهيم بن عبد الغني، شمس الدين أبو العباس (المتوفى بعد ٧٠١هـ/ ١٣٠١م): كتاب أدب القضاء، تحقيق شيخ شمس العارفين صديقي بن محمد ياسين، بيروت، دار البشائر الإسلامية، ١٩٩٧.
- السِّمناني؛ علي بن محمد بن أحمد الرحبيّ، أبو القاسم (المتوفى ٤٤٩هـ/ ١١٠٥م): روضة القضاة وطريق النجاة، تحقيق صلاح الدين الناهي، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٩٨٤.
- السمهودي؛ علي بن عبد الله بن أحمد بن علي الحسني، نور الدين أبو الحسن (المتوفى ٩١١هـ/ ١٥٠٥م): الفوائد الجمة في المسائل الثلاث المهمة، مخطوط بمكتبة جامعة برينستون، مجموعة يهودا، برقم (321).
- السيوطي؛ عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد الخضيري، جلال الدين (المتوفى: ٩١١هـ/ ١٥٠٥م): الحاوي للفتاوي في الفقه وعلوم التفسير والحديث والأصول والنحو والإعراب وسائر الفنون، ٢مج، القاهرة، إدارة الطباعة المنيرية، ١٣٥٢هـ/ ١٩٣٣م.
- -------: نزهة الجلساء في أشعار النساء، تحقيق صلاح الدين المنجد بيروت، دار المكشوف، ١٩٥٨.

- أبو شامة؛ عبد الرحمن بن إسماعيل بن إبراهيم المقدسي الدمشقيّ، شهاب الدين أبو القاسم (المتوفى ٦٦٥هـ/ ١٢٦٧م): تراجم رجال القرنين السادس والسابع، المسمى بالذيل على الروضتين، تحقيق محمد زاهد الكوثري، القاهرة، مكتب نشر الكتب الإسلامية، ١٩٤٧.
- الشجاعي؛ شمس الدين (المتوفى ٧٤٥هـ/ ١٣٤٤م): تاريخ الملك الناصر محمد بن قلاوون الصالح وأولاده، تحقيق ب. شافير B. Schäfer، فيسبادن، فرانز شتاينر، ١٩٧٧-٨٥.
- الشعراني؛ عبد الوهاب بن أحمد بن علي الحَنَفي، أبو محمد (المتوفى ٩٧٣هـ/ ١٥٦٥م): البحر المورود في المواثيق والعهود، حاشية لواقح الأنوار القدسية في بيان العهود المحمدية، القاهرة ١٣٠٨هـ/ ١٨٩٠م.
- الشيزري؛ عبد الرحمن بن نصر بن عبد الله العدوي، جلال الدين أبو النجيب (المتوفى نحو ٥٩٠هـ/ ١٠٩٤م): نهاية الرتبة في طلب الحسبة، تحقيق السيد الباز العريني، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤٦.
- الصفدي؛ خليل بن أيبك الصفدي، صلاح الدين (المتوفى ٧٦٤هـ/ ١٣٦٢م): أعيان العصر وأعوان النصر، تحقيق علي أبو زيد، وآخرون، ٦ مج، دمشق، دار الفكر، ١٩٩٨م.
- الصقاعي؛ فضل الله بن أبي الفخر الكاتب (المتوفى ٧٢٦هـ/ ١٣٢٥م): تالي كتاب وفيات الأعيان، تحقيق ج. سوبليه J. Sublet، دمشق، المعهد الفرنسي للآثار العربية، ١٩٧٤.

- ابن الصلاح؛ عثمان بن عبد الرحمن الشهرزوري، تقي الدين أبو عمرو (المتوفى ٦٤٣هـ/ ١٢٤٥م): فتاوى ومسائل ابن الصلاح، تحقيق عبد المعطي قلعجي، بيروت، دار المعرفة، ١٩٨٦.
- ابن الصيرفي؛ علي بن داود بن إبراهيم نور الدين الجواهري، الخطيب الجوهري (المتوفى ٩٠٠هـ/ ١١٥٠م): إنباء الهصر بأبناء العصر، تحقيق حسن حبشي، القاهرة دار الفكر العربي، ١٩٧٠.
- -------: نزهة النفوس والأبدان في تواريخ الزمان، تحقيق حسن حبشي، ٤ مج، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٠-٩٤.
- الطرسوسي؛ إبراهيم بن علي بن أحمد بن عبد الواحد بن عبد المنعم، نجم الدين (المتوفى ٧٥٨هـ/ ١٣٥٧م): تحفة الترك، تحقيق محمد منصري، دمشق، المعهد الفرنسي للدراسات العربية، ١٩٩٧.
- -------: الفتاوى الطرسوسية (أنفع الوسائل إلى تحرير المسائل)، تحقيق مصطفى محمد خليفة، القاهرة مطبعة الشرق، ١٩٢٦.
- ابن طوق؛ شهاب الدين أحمد الدمشقي الشاهد المعدَّل (المتوفى بعد ٩٠٨هـ/ ١٥٠٢م): التعليق؛ يوميات شهاب الدين أحمد بن طوق ٨٣٤هـ/ ١٤٣٠-٩١٥هـ/ ١٥٠٩م؛ مذكرات كُتبت بدمشق في أواخر العهد المملوكي ٨٨٥هـ/ ١٤٨٠م-٩٠٨هـ/ ١٥٠٢م، تحقيق جعفر المهاجر، ٨٨٥هـ/ ١٤٨٠م-٨٩٠هـ/ ١٤٨٥م، دمشق، المعهد الفرنسي للدراسات العربية، ٢٠٠٠.
- ابن طولون؛ محمد بن علي بن أحمد بن علي بن خمارويه بن طولون الدمشقي الصالحي الحنفي، شمس الدين (المتوفى ٩٥٣هـ/ ١٥٤٦م):

الثغر البسام في ذكر من ولي قدس الشام، تحقيق صلاح الدين المنجد، دمشق، مطبعة المجمع العلمي العربي، ١٩٥٦.

- --------: الفلك المشحون في أحوال محمد بن طولون، تحقيق محمد خير رمضان يوسف، بيروت، دار ابن حزم، ١٩٩٦.
- --------: مفاكهة الخلان في حوادث الزمان، تحقيق محمد مصطفى، ٢مج، القاهرة المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، ١٩٦٢-٦٤.
- العاملي؛ محسن الأمين بن عبد الكريم العاملي الدمشقي (المتوفى ١٣٧٢هـ/ ١٩٥٢م): أعيان الشيعة، تحقيق حسن الأمين، ١١مج، بيروت، دار التعارف، ١٩٨٦.
- ابن عبد السلام؛ عبد العزيز بن عبد السلام بن أبي القاسم بن الحسن السلمي الدمشقي، عز الدين أبو محمد (المتوفى ٦٦٠هـ/ ١٢٦١م): القواعد الكبرى، مخطوط بمكتبة المتحف البريطاني، برقم (Or. 3102).
- ابن عبد الهادي؛ محمد بن أحمد بن عبد الهادي بن يوسف الدمشقي الحنبلي، شمس الدين (المتوفى ٧٤٤هـ/ ١٣٤٣م): العقود الدرية في مناقب شيخ الإسلام أحمد ابن تيمية، تحقيق محمد حامد الفقي، القاهرة، مطبعة حجازي، ١٩٣٨.
- العثماني؛ محمد بن عبد الرحمن بن الحسين الدمشقي الصفدي الشافعي، صدر الدين أبو عبد الله (المتوفى بعد ٧٨٠هـ/ ١٣٧٨م): كفاية المفتين والحكام في الفتوى والأحكام، مخطوط بمكتبة تشيستربتي، برقم (Ms. 4666).

- --------: رحمة الأمة في اختلاف الأئمة، تحقيق علي الشربجي، قاسم النوري، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٩٩٤.
- العيني؛ محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد، بدر الدين أبو محمد (المتوفى ٨٨٥هـ/ ١٤٥١م): عقد الجمان في تاريخ أهل الزمان، عصر سلاطين المماليك، تحقيق محمد محمد أمين، ٤مج، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٧-٩٢.
- الغزي؛ عيسى بن عثمان بن عيسى الغزي، شرف الدين (المتوفى ٧٩٩هـ/ ١٣٩٧م): أدب القضاة، مخطوط بمكتبة تشيستربتي، برقم (Ms. 3763).
- الغزي؛ محمد بن محمد، نجم الدين (المتوفى١٠٦١هـ/ ١٦٥٠م): الكواكب السائرة بأعيان المئة العاشرة، تحقيق جبريل سليمان جبور، ٣مج، بيروت، مطبعة الجامعة الأمريكية، ١٩٤٥-٥٩.
- الفزاري؛ إبراهيم بن عبد الرحمن بن إبراهيم بن سباع بن الفركاح، برهان الدين أبو إسحاق (المتوفى ٦٩٠هـ/ ١٢٩١م): فتاوى الفزاري، مخطوط بمكتبة تشيستربتي، برقم (Ms. 3330).
- ابن فضل الله العمري؛ أحمد بن يحيى بن فضل الله القرشي العدوي العمري، شهاب الدين (المتوفى ٧٤٩هـ/ ١٣٤٨م): التعريف بالمصطلح الشريف، القاهرة، مطبعة العاصمة، ١٣١٢هـ/ ١٨٩٤م.
- الفيومي؛ علي بن محمد بن علي المقرئ (المتوفى نحو ٧٧٠هـ/ ١٣٦٨م): نثر الجمان في تراجم الأعيان، مخطوط بمكتبة تشيستربتي، برقم (Ms. 4113).

- قارئ الهداية؛ عمر بن علي بن فارس الكناني القاهري الحسيني، سراج الدين أبو حفص (المتوفى ٨٢٩هـ/ ١٤٢٦م): الفتاوى السراجية، مخطوط بمكتبة المتحف البريطاني، برقم (Or. 5781).
- ابن قاضي شُهبة؛ أحمد بن محمد بن عمر الأسدي، تقي الدين أبو بكر (المتوفى ٨٥١هـ/ ١٤٤٨م): تاريخ ابن قاضي شُهبة، تحقيق عدنان درويش، ٣مج، دمشق، المعهد الفرنسي للدراسات العربية، ١٩٧٧- ٩٤.
- ابن قدامة؛ عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة الجماعيلي المقدسي ثم الدمشقي الحنبلي، موفق الدين أبو محمد (المتوفى ٦٢٠هـ/ ١٢٢٣م): المغني، ١٤مج، بيروت، دار الفكر، ١٩٨٤.
- القرافي؛ أحمد بن إدريس القرافي المالكي، شهاب الدين أبو العباس (المتوفى ٦٨٤هـ/ ١٢٨٥م): الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام، حلب مكتبة المطبوعات الإسلامية، ١٩٦٧.
- ابن قُطْلُوبغا؛ قاسم بن قُطلُوبغا السودوني الجمالي الحنفي؛ زين الدين أبو الفداء (المتوفى ٨٧٩هـ/ ١٤٧٤م): الفتاوى، مخطوط بمكتبة جامعة برينستون، مجموعة يهودا، برقم (3393).
- القلقشندي؛ أحمد بن علي بن أحمد الفزاري القلقشندي ثم القاهري (المتوفى: ٨٢١هـ/ ١٤١٨م): صبح الأعشى في صناعة الإنشا، ١٤مج، القاهرة، دار الكتب المصرية، ١٩١٣-١٨.

○ ابن قيم الجوزية؛ محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد، شمس الدين (المتوفى ٧٥١هـ/ ١٣٥٠م): إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق طه عبد الرءوف سعد، ٤ مج، بيروت، دار الجيل، ١٩٩٤.

○ -------: إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان، تحقيق محمد حامد الفقي، ٢مج، القاهرة، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٩٣٩.

○ -------: زاد المعاد في هَدي خيار العباد، تحقيق شعيب وعبد القادر الأرنؤوط، ٥مج، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٩٧٩.

○ -------: الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، القاهرة، مطبعة الأدب، ١٣١٧هـ/ ١٨٩٨-٩٩م.

○ ابن كثير؛ إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي، أبو الفداء (المتوفى ٧٧٤هـ/ ١٣٧٢م): البداية والنهاية، تحقيق أحمد أبو ملهم وآخرين، ١٤مج، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٤// وطبعة القاهرة، د. ن، ١٩٣٢-٣٩.

○ ابن المبرد؛ يوسف بن حسن بن أحمد بن حسن بن عَبد الهادي الصالحي، جمال الدين (المتوفى ٩٠٩هـ/ ١٥٠٣م): أخبار النساء، المسمى الرسا للصالحات من النسا، تحقيق ماهر محمد عبد القادر، حمص، دار المعارف، ١٩٩٣.

○ -------: ثمار المقاصد في ذكر المساجد، تحقيقق محمد أسعد طلاس بيروت، المعهد الفرنسي بدمشق، ١٩٤٣.

○ -------: الجوهر المنضد في طبقات متأخري أصحاب أحمد، تحقيق عبد الرحمن العثيمين، القاهرة، مكتبة الخانجي، ١٩٨٧.

- -------: سير الحاث إلى علم الطلاق الثلاث، تحقيق محمد بن ناصر العجمي، بيروت، دار البشائر الإسلامية، ١٩٩٧.
- مجهول؛ (من أهل القرن التاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادي): رسالة في الزواج، مخطوط بمكتبة تشيستربتي، برقم (Ms. 4665).
- مجهول؛ (من أهل القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي): الرد على التحقيق في مسألة التعليق، مخطوط بمكتبة تشيستربتي، برقم (Ms. 3232).
- مجير الدين الحنبلي؛ عبد الرحمن بن محمد بن عبد الرحمن العليمي، مجير الدين أبو اليمن (المتوفى ٩٢٨هـ/ ١٥٢١م): الأنس الجليل في تاريخ القدس والخليل، ٢مج، النجف، المطبعة الحيدرية، ١٩٩٦.
- المقريزي؛ أحمد بن علي بن عبد القادر الحسيني، تقي الدين أبو العباس (المتوفى ٨٤٥هـ/ ١٤٤١م): درر العقود الفريدة في تراجم الأعيان المفيدة، تحقيق عدنان درويش، محمد المصري، ٢مج، دمشق، وزارة الثقافة، ١٩٩٥.
- -------: السلوك لمعرفة دول الملوك، تحقيق محمد مصطفى زيادة، سعيد عبد الفتاح عاشور، ٤مج، القاهرة، دار الكتب المصرية، ١٩٣٤-٧٢.
- -------: المواعظ والاعتبار في ذكر الخطط والآثار، المعروف بالخطط المقريزية، تحقيق محمد زينهم، مديحة الشرقاوي، ٣ مج، القاهرة، مكتبة مدبولي، ١٩٩٨.

- النعيمي؛ عبد القادر بن محمد بن عمر بن محمد بن يوسف الدمشقي (المتوفى ٩٢٧هـ/ ١٣٢٨م): الدارس في تاريخ المدارس، تحقيق جعفر الحسيني، ٢مج، دمشق، مطبعة الترقي، ١٩٤٨-٥١.
- النووي؛ يحيى بن شرف بن مِري بن حسن بن حزام (المتوفى ٦٧٦هـ/ ١٢٧٧م): فتاوى الإمام النواوي المسمى بالمسائل المنثورة، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٨٢.
- النويري؛ محمد بن قاسم بن محمد المالقي ثم الإسكندراني (المتوفى بعد ٧٧٥هـ/ ١٣٧٣م): الإلمام بالإعلام فيما جرت به الأحكام والأمور المقضية في وقائع الإسكندرية، تحقيق عزيز سوريال عطية، ٧مج، حيدر آباد-الدكن، دائرة المعارف العثمانية، ١٩٦٨-٧٦.
- النويري؛ أحمد بن عبد الوهاب بن محمد بن عبد الدائم القرشي التيمي البكري، شهاب الدين (المتوفى ٧٣٣هـ/ ١٣٣٢م): نهاية الأرب في فنون الأدب، القاهرة، دار الكتب المصرية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٢٣.
- اليوسفي؛ موسى بن محمد بن يحيى، عماد الدين (المتوفى ٧٥٩هـ/ ١٣٥٨م): نزهة الناظر في سيرة الملك الناصر، تحقيق أحمد حطيط، بيروت، عالم الكتب، ١٩٨٦.
- اليونيني؛ موسى بن محمد بن أبي الحسين أحمد اليونيني البعلبكي، قطب الدين أبو الفتح (المتوفى ٧٢٦ هـ/ ١٣٢٥م): ذيل مرآة الزمان، ٢مج، حيدر آباد، دار المعارف العثمانية، ١٩٥٤-٥٥.

* المصادر الأجنبية:

- Casola, P.: *Canon Pietro Casola's Pilgrimage to Jerusalem in the Year 1494*, trans. M. Newett Manchester: Manchester University Press, 1907.
- Frescobaldi, Leonardo, Giorgio Gucci and Simone Sigoli: *Visit to the Holy Places of Egypt, Sinai, Palestine, and Syria in 1384*, trans. T. Bellorini and E. Hoade Jerusalem: Franciscan Press, 1948.
- Meshūllam of Volterra: *Massa 'Meshūllam mi-Volterra be-Erets Yisra'el 1481*, ed. AvrahamYa'arī Jerusalem: Mosad Byalik, 1948.
- Nicolá da Foggibonsi: *A Voyage Beyond the Seas, 1346–1350*, trans. T. Bellorini and E. Hoade Jerusalem: Franciscan Press, 1945.
- Obadiah Bertinoro: *Me-Italyah li-Yerūshalayim. Igrōtav shel R. Ovadyah mi-Bartenūra me-Erets Yisrael*, ed. A. David and M. Hartom, Ramat Gan: Bar Ilan University, 1997.
- Piloti, E: *L'Egypte au commencement du quinziéme siécle, d 'aprés le traité d 'Emmanuel Piloti de Créte, incipit 1420*, ed. P.-H. Dopp Cairo: Imp. Université Fouad 1er, 1950.
- Suriano, Francesco: *Treatise on the Holy Land*, trans. T. Bellorini and E. Hoade Jerusalem: Franciscan Press, 1949.
- Von Harff, Arnold: *The Pilgrimage of the Knight Arnold von Harff*, trans. M. Letts London: Hakluyt, 1946.

*** الدراسات الحديثة:**

المراجع العربية:

- أحمد عبد الرازق: «المماليك ومفهوم الأسرة لديهم»، مجلة كلية الآثار، القاهرة، ٢، ١٩٧٧، ١٨٨-٢٠٧.[٢]
- -------: «عقدا نكاح من عصر المماليك البحرية»، المجلة العربية للعلوم الإنسانية، الكويت، ٦، ١٩٨٦، ٦٨-٨٨.
- حسنين ربيع، حجة تملك ووقف، مجلة الجمعية المصرية للدراسات التاريخية، القاهرة، ١٢، ١٩٦٤.
- سعاد ماهر: عقود الزواج على المنسوجات الأثرية، في: الكتاب الذهبي للاحتفال الخمسيني بالدراسات الأثرية بجامعة القاهرة، ٣مج، القاهرة، الجهاز المركزي للكتب الجامعية والمدرسية والوسائل التعليمية، ١٩٧٨.
- -------: النسيج الإسلامي، القاهرة، الجهاز المركزي للكتب الجامعية والمدرسية، والوسائل التعليمية ١٩٧٧.
- سعيد عبد الفتاح عاشور: المجتمع المصري في عصر سلاطين المماليك، القاهرة، دار النهضة العربية، ١٩٦٢.
- كامل العسلي: وثائق مقدسية تاريخية، ٣مج، عمان [د. ن]، ١٩٨٣-٨٥.
- محمد أبو زهرة: ابن تيمية؛ حياته وأسراره وأراؤه الفقهية، القاهرة، دار الفكر العربي، ١٩٥٢.

---

٢ لم يستخدمه المؤلف قط في إحالاته! (المترجم).

- محمد محمد أمين: الأوقاف والحياة الاجتماعية في مصر، ٦٤٨: ٩٢٣هـ/ ١٢٥٠: ١٥١٧م، القاهرة، دار النهضة العربية ١٩٨٠.
- -------: فهرست وثائق القاهرة حتى نهاية عصر المماليك، في: *Catalogue des doucments d'archives du Caire de 239/853 á 922/1516.* Cairo: Institut français d'archéologie orientale, 1981.

المراجع الأجنبية:

- Abbott, N: *Two Queens of Baghdad: Mother and Wife of Harun al-Rashid.* Chicago: University of Chicago Press, 1946.
- Ahmad 'Abd al-Rāziq: "Un document concernant le mariage des esclaves au temps des mamlūks," *JESHO* 13 (1970), 309–14.
- —: *La femme au temps des Mamlouks en Egypte.* Cairo: Institut français d'archéologie orientale, 1973.
- —: "Trois foundations féminines dans l'Egypte mamlouke," *Revue d' études islamiques* 41 (1973), 95–126.
- Abdal-Rehim, A. A.: "The Family and Gender Laws in Egypt during the Ottoman Period," in El-Azhary Sonbol (ed.), *Women, Family and Divorce Laws*, 96–111.
- Abu-Lughod, L.: "Feminist Longings and Postcolonial Conditions," in L. Abu Lughod (ed.), *Remaking Women. Feminism and Modernity in the Middle East* (Princeton: Princeton University Press, 1998), 3–32.
- —: *Veiled Sentiments. Honor and Poetry in a Bedouin Society.* Berkeley: University of California Press, 1986.
- Adler, Elkan (ed.): *Jewish Travelers.* London: Routledge, 1930.

- Afifi, Mohamed: "Reflections on the Personal Laws of Egyptian Copts," in El-Azhary Sonbol (ed.), *Women, Family and Divorce Laws*, 202–15.
- Ahmed, L.: *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate.* New Haven: Yale University Press, 1992.
- Ahmed, Shahab: "Ibn Taymiyyah and the Satanic Verses," *SI* 87 (1998), 67–124.
- Ardener, S. and S. Burman (eds.): *Money-go-rounds: The Importance of Rotating Savings and Credit Associations for Women.* Oxford: BERG, 1995.
- Ashtor-Strauss, E.: *Histoire des prix et des salaires dans l'Orient médiéval.* Paris: SEVPEN, 1969.
- —: "L'Inquisition dans l'état mamlouk," *Rivista degli Studi Orientali* 25 (1950), 11–26.
- —: "Levantine Sugar Industry in the Later Middle Ages – an Example of Technological Decline," *Israel Oriental Studies* 7 (1977), 226–80.
- —: *Les metaux précieux et la balance des payements du Proche-Orient á la basseépoque.* Paris: SEVPEN, 1971.
- —: *A Social and Economic History of the Near East in the Middle Ages.* Berkeley: University of California Press, 1976.
- —: *Tōldōt ha-Yehūdīm be-Mitzrayim ve-Sūryah tahat Shilt. ōn ha-Mamlūkīm*, 3vols. Jerusalem: Mossad ha-Rav Kuk, 1944–70.
- —: "Venetian Cotton Trade in Syria in the Later Middle Ages," *Studi Medievali* 17 (1976), 677–81.
- Ayalon, David: "The Great Yāsa of Chingiz Khān. A Re-examination," *SI* 33 (1971), 97–140.

- —: "Studies on the Structure of the Mamluk Army – III," *BSOAS* 16 (1954), 57–90.
- El-Azhary Sonbol, Amira (ed.): *Women, Family and Divorce Laws in Islamic History*. Syracuse: Syracuse University Press, 1996.
- Becker, G.: *A Treatise on the Family*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1981.
- Behrens-Abouseif, D.: *Fath Allāh and Abū Zakariyā': Physicians under the Mamluks*. Cairo: Institut français d'archéologie orientale, 1987.
- —: *Islamic Architecture in Cairo: An Introduction*. Leiden: Brill, 1989.
- —: "Patterns of Urban Patronage in Cairo: A Comparison between the Mamluk and the Ottoman Periods," in Phillip and Haarman (eds.), *The Mamluks in Egyptian Politics and Society*, 224–34.
- Berkey, Jonathan: *Transmission of Knowledge in Medieval Cairo*. Princeton: Princeton University Press, 1992.
- —: "Women and Islamic Education in the Mamluk Period," in Keddie and Baron (eds.), *Women in Middle Eastern History*, 143–57.
- Botticini, M.: and Aloysius Siow. "Why Dowries?" *American Economic Review* 93/4 (2003), 1385–98.
- Brustad, Kristen: "Imposing Order: Reading the Conventions of Representation in al-Suyūṭī's Autobiography," *Edebiyât: Special Issue – Arabic Autobiography* 7/2 (1997), 327–44.
- Calder, Norman: "*Hinth*, *Birr*, *Tabarrur*, *Tahannuth*: An Inquiry into the Arabic Vocabulary of Oaths," *BSOAS* 51 (1989), 214–39.

- Chamberlain, Michael: *Knowledge and Social Practice in Medieval Damascus, 1190–1350*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- Chapoutot-Remadi, M.: "Une grand crise á la fin du XIII[e] siécle en Egypte", *JESHO* 26 (1983), 217–45.
- Coles, Catherine and B. Mack (eds.): *Hausa Women in the Twentieth Century*. Madison: University of Wisconsin Press, 1991.
- Cornell, Laurel L.: "Peasant Women and Divorce in Pre-industrial Japan," *Signs* 15 (1990), 710–32.
- Cornell, Rkia E.: *Early Sufi Women*. Dhikr al-Niswa al-Muta'abbidāt as-Sūfiyyāt *by Abū 'Abd ar-Rahmān as-Sulamī*. Louisville, KY: Fons Vitae, 1999.
- Darāwsheh, Qāsim: "Celebrations and Social Ceremonies in Egypt during the Mamluk Period, 648/1250–923/1517" (in Hebrew) (MA dissertation, Hebrew University, 1986).
- Davis, N.: "Women and the Crafts in Sixteenth-Century Lyon," in B. Hanawalt (ed.), *Women and Work in Pre-industrial Europe* (Bloomington: Indiana University Press, 1986).
- Denoix, S.: "Pour une exploitation d'ensemble d'un corpus: Les waqf mamelouks du Caire," in R. Deguilhem (ed.), *Le Waqf dans l'espace islamique: outil de pouvoir socio-politique* (Damascus: Institut français d'études arabes de Damas, 1995), 29–44.
- Diem, W.: "Vier arabische Rechtsurkunden aus Ägypten des 14. und 15. Jahrhunderts," *Der Islam* 72 (1995), 193–257.
- Dietrich, A.: "Eine arabische Eheurkunde aus der Aiyūbidenzeit," in J. Fück (ed.), *Documenta Islamica Inedita* (Berlin: Akademie Verlag Berlin, 1952), 121–54.

- Dols, M.: *The Black Death in the Middle East*. Princeton: Princeton University Press, 1977.
- Duby, G.: and P. Ariés (eds.). *A History of Private Life*, vol. II: *Revelations of the Medieval World*, trans. A. Goldhammer. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1988.
- —: *Love and Marriage in the Middle Ages*, trans. J. Dunnett. Chicago: University of Chicago Press, 1994.
- Early, Evelyn A.: *Baladi Women of Cairo. Playing with an Egg and a Stone*. Boulder: Lynne Rienner, 1993.
- Ebrey, Patricia: *The Inner Quarters. Marriage and the Lives of Chinese Women in the Sung Period*. Berkeley: University of California Press, 1993.
- Eddé, Anne-Marie: *La principauté ayyoubide d'Alep (579/1183–658/1260)*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1999.
- Eickelman, Dale: *The Middle East: An Anthropological Approach*, 2nd edn. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1989.
- Ernst, H.: *Die mamlukischen Sultansurkunden des Sinai-Klosters*. Wiesbaden: O. Harrassowitz, 1960.
- Escovitz, J.: "The Establishment of Four Chief Judgeships in the Mamluk Empire," *JAOS* 102 (1982), 529–31.
- —: *The Office of Qadī al-Qudât in Cairo under the Bahrī Mamlûks*. Berlin: Klaus Schwarz, 1984.
- —: "Patterns of Appointment to the Chief Judgeship of Cairo during the Bahrī Mamlūk Period," *Arabica* 30 (1983), 147–68.
- Fadel, M.: "The Social Logic of *Taqlīd* and the Rise of the *Mukhtasar*," *ILS* 3 (1996), 193–233.

- Farah, Madeleine: *Marriage and Sexuality in Islam. A Translation of al-Ghazali's Book on the Etiquette of Marriage from the* Ihyā' (Salt Lake City: Utah University Press, 1984).
- Fay, Mary Ann: "Women and Waqf: Toward a Reconsideration of Women's Place in the Mamluk Household," *IJMES* 29 (1997), 33–51.
- Fernandes, L.: *The Evolution of a Sufi Institution in Mamluk Egypt: The Khânqâh.* Berlin: K. Schwarz, 1988.
- Friedman, M. A.: "Ransom Divorce," *Israel Oriental Studies* 6 (1976), 288–307.
- —: *Ribūi Nashīm be-Yisrael: Mekōrōt Hadashīm mi-Genīzat Kahīr*. Jerusalem:
- Mosad Byalik, 1986.
- Garcin, J.-C. and M. A. Taher.: "Enquête sur le financement d'un *waqf* Egyptien du XV[e] siécle: Les comptes de Jawhār Lālā," *JESHO* 38 (1995), 262–304.
- Gervres, Veronica: "Weavers, Tailors and Traders. A New Collection of Medieval Islamic Textiles, in the Royal Ontario Museum, Toronto," *Hali* 2 (1979), 125–32.
- Giladi, A.: *Infants, Parents and Wet Nurses: Medieval Islamic Views on Breastfeeding and their Social Implications*. Leiden: Brill, 1999.
- Goitein, S. D.: *A Mediterranean Society. The Jewish Communities of the Arab World as Portrayed in the Documents of the Geniza*, 6 vols. Berkeley: University of California Press, 1967–93.
- Goode, William J.: *World Changes in Divorce Patterns*. New Haven: Yale University Press, 1993.

- Goody, J.: "Bridewealth and Dowry in Africa and Euroasia," in J. Goody and S. J. Tambiah (eds.), *Bridewealth and Dowry* (Cambridge: Cambridge University Press, 1973).
- —: *The Development of the Family and Marriage in Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- —: *The European Family*. Oxford: Blackwell, 2000.
- Gottheil, R. and W. H. Worrell: *Fragments from the Cairo Genizah in the Freer Collection*. New York: Macmillan, 1927.
- Grohmann, A.: *Arabic Papyri in the Egyptian Library*, 6 vols. Cairo: Egyptain Library Press, 1934–62.
- —: "Arabische Papyri aus den Staatlische Museen zu Berlin," *Der Islam* 22 (1935), 1–68.
- —: "Einige arabische Ostraka und ein Ehevertrag aus der Oase Bahriya," in *Studi in onore di Aristide Calderini e Roberto Paribeni*, 3 vols. (Milan: Ceshina, 1957), vol. II, 499–509.
- Guellil, G.: *Damaszener Akten des 8/14. Jahrhunderts nach at-Tarsusis* Kitāb al-I 'lām. *Eine Studie zum arabischen Justizwesen*. Bamberg: Aku, 1985.
- Guo, Li: "Al-Biqā'ī's Chronicle: A Fifteenth Century Learned Man's Reflection on his Time and World," in Kennedy (ed.), *The Historiography of Islamic Egypt*, 121–48.
- —: "Mamluk Historiographic Studies: The State of the Art," *MSR* 1 (1997), 15–43.
- Haarmann, U.: "Joseph's Law – the Careers and Activities of Mamluk Descendants before the Ottoman Conquest of Egypt," in Phillip and Haarmann (eds.), *The Mamluks in Egyptian Politics and Society*, 55–84.

- —: "The Sons of Mamluks as Fief-holders in Late Medieval Egypt," in T. Khalidi (ed.), *Land Tenure and Social Transformation in the Middle East* (Beirut: American University of Beirut, 1984), 141–68.
- Hallaq, Wael: *Authority, Continuity and Change in Islamic Law*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- Halm, H.: *Ägypten nach den mamlukischen Lehensregistern*, 2 vols. Wiesbaden: Reichert, 1979–80.
- —: "The Ismaʿīli Oath of Allegiance (*ʿAhd*) and the 'Sessions of Wisdom' (*Majālis al-Hikma*) in Fatimid Times," in F. Daftary (ed.), *Mediaeval Ismaʿīli History and Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 91–115.
- Hambly, Gavin (ed.): *Women in the Medieval Islamic World: Power, Patronage, Piety*. London: Curzon Press, 1999.
- al-Harithy, Howyda: "Female Patronage of Mamluk Architecture in Cairo," *Harvard Middle Eastern and Islamic Review* 1 (1994), 152–74.
- al-Hassan, Ahmed Y. and Donald R. Hill: *Islamic Technology: An Illustrated History*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- Hathaway, Jane: "Marriage Alliances among the Military Households of Ottoman Egypt," *AI* 29 (1995), 134–49.
- Hecker, Y.: "The Immigration of Spanish Jews to Palestine, 1391–1492" (Hebrew), *Cathedra* 36 (1985), 3–35.
- Herlihy, D.: *Medieval Households*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985.
- —: "The Medieval Marriage Market," *Medieval and Renaissance Studies* 6 (1976), 1–27.

- —: *Opera Muliebria. Women and Work in Medieval Europe*. New York: McGraw-Hill, 1990.
- Holt, P. M.: "An-Nāsir Muhammad b. Qalāwūn (684–741/1285–1341): His Ancestry, Kindred and Affinity," in U. Vermeulen and D. De Smet (eds.), *Egypt and Syria in the Fatimid, Ayyubid and Mamluk Eras* (Leuven: Uitgeverij Peeters, 1995), 313–24.
- Homerin, T. Emil: "'I've stayed by the Grave'. A Nasīb for Nudār," in Mustansir Mir (ed.), *Literary Heritage of Classical Islam. Arabic and Islamic Studies in Honor of James A. Bellamy* (Princeton: Princeton University Press, 1993), 107–18.
- —: "Reflections on Arabic Poetry in the Mamluk Age," *MSR* 1 (1997), 63–85.
- —: "Saving Muslim Souls: The Khānqāh and the Sufi Duty in Mamluk Lands," *MSR* 3 (1999), 59–84.
- Howell, Martha: *The Marriage Exchange. Property, Social Place and Gender in Cities of the Low Countries. 1300–1500*. Chicago: University of Chicago Press, 1998.
- Humphreys, R. S.: *From Saladin to the Mongols*. Albany: State University of New York Press, 1977.
- —: "Women as Patrons of Religious Architecture in Ayyubid Damascus," *Muqarnas* 11 (1994), 35–54.
- Idris, H. R.: "Le mariage en Occident musulman d'aprés un choix de fatwás médiévales extraites du Mi'yār d'al-Wanšarīsī," *SI* 32 (1970), 157–67.
- —: "Le mariage en Occident musulman. Analyse de fatwás médiévales extraites du Mi'yār d'al-Wanšarīsī," *Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée* 12 (1972), 45–62; 17 (1974), 71–105; 25 (1978), 119–38.

- Imber, C.: "Involuntary Annulment of Marriage and its Solutions in Ottoman Law," *Turcica* 25 (1993), 59–69.
- Irwin, Robert: "'Alī al-Baghdādī and the Joy of Mamluk Sex," in Kennedy (ed.), *The Historiography of Islamic Egypt*, 45–57.
- —: "Iqta' and the End of the Crusader States," in P. M. Holt (ed.), *The Eastern Mediterranean Lands in the Period of the Crusades* (Warminster: Aris & Phillips, 1977), 62–77.
- —: *The Middle East in the Middle Ages: The Early Mamluk Sultanate, 1250–1382*. London: Croom Helm, 1986.
- Ivanova, S.: "The Divorce between Zubaida Hatun and Essaied Osman Aga: Women in the Eighteenth-Century Shari'a Court of Rumelia," in El-Azhary Sonbol (ed.), *Women, Family and Divorce Laws*, 112–125.
- Jackson, Sherman: "Ibn Taymiyya on Trial in Damascus," *Journal of Semitic Studies* 39 (1994), 41–85.
- —: "Kramer Versus Kramer in a Tenth/Sixteenth Century Egyptian Court: Post-Formative Jurisprudence Between Exigency and Law," *ILS* 8 (2001), 27–51.
- —: "The Primacy of Domestic Politics: Ibn Bint al-A'azz and the Establishment of the Four Chief Judgeships in Mamluk Egypt," *JAOS* 115 (1995), 52–65.
- Jennings, R.: "Divorce in the Ottoman Shari'a Court of Cyprus, 1580–1640," *SI* 77–78 (1993), 155–68.
- Jones, Gavin W.: "Modernization and Divorce: Contrasting Trends in Islamic Southeast Asia and the West," *Population and Development Review* 23 (1997), 95–114.

- Jordan, William Chester: *Women and Credit in Pre-industrial and Developing Societies*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1992.
- Keddie, N.: "Problems in the Study of Middle Eastern Women," *IJMES* 10 (1979), 225–40.
- Keddie, N. and B. Baron (eds.): *Women in Middle Eastern History: Shifting Boundaries in Sex and Gender*. New Haven: Yale University Press, 1992.
- Kennedy H. (ed.): *The Historiography of Islamic Egypt (c. 950–1800)*. Leiden: Brill, 2000.
- Khalidi, T. *Arabic Historical Thought in the Classical Period.* Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- Khoury, Nuha N: "The Autobiography of Ibn al-'Adīm as Told to Yāqūt al-Rūmī," *Edebiyât: Special Issue – Arabic Autobiography* 7/2 (1997), 289–311.
- Khowaiter, A. A.: *Baibars the First, his Endeavors and Achievements*. London: Green Mountain, 1978.
- Kolmer, L.: *Promissorische Eide im Mittelalter*. Kallm unz Opf.: M. Lassleben, 1989.
- Kramer, Joel: "Women's Letters from the Cairo Genizah: A Preliminary Study" (in Hebrew), in Yael Atzmon (ed.), *Eshnav le-Hayehen shel Nashīm be-Hevrōt Yehūdiyōt* (Jerusalem: Merkaz Zalman Shazar, 1995), 161–81.
- Lamm, Carl J.: *Cotton in Mediaeval Textiles of the Near East.* Paris: P. Geuthner, 1937.
- Lamdan, R.: *A Separate People: Jewish Women in Palestine, Syria, and Egypt in the Sixteenth Century.* Leiden: Brill, 2000.
- Laoust, H.: *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Takīd-Dīn Ahmad b. Taimīya*. Cairo: Institut français d'archéologie orientale, 1939.

- —: "Le hanbalisme sous les Mamlouks Bahrides (658–784/1260–1382)," *Revue d' études islamiques* 28 (1960), 1–71.
- —: "Une risāla d'Ibn Taimīya sur le serment de répudiation," *Bulletin d'études orientales* 7–8 (1937–38), 215–36.
- Lapidus, Ira: "The Grain Economy of Mamluk Egypt," *JESHO* 12 (1969), 1–15.
- —: *Muslim Cities in the Later Middle Ages*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1967.
- Largueche, D.: "Confined, Battered and Repudiated Women in Tunis since the Eighteenth Century," in El-Azhary Sonbol (ed.), *Women, Family and Divorce Laws*, 259–76.
- el-Leithy, Tamer: "Of Bodies Chang'd to Various Forms: Hermaphrodites and Transsexuals in Mamluk Society" (unpublished paper, Princeton University, 2001).
- Levanoni, Amalia, and M. Winter (eds.): *The Mamluks in Egyptian and Syrian Politics and History*. Leiden: Brill, 2004.
- Little, Donald P.: *A Catalogue of the Islamic Documents from al-Haram aš-šarīf in Jerusalem*. Beirut and Wiesbaden: F. Steiner, 1984.
- —: "Documents Related to the Estates of a Merchant and his Wife in Late Fourteenth Century Jerusalem," *MSR* 3 (1999), 93–177.
- —: "Haram Documents Related to the Jews of Late Fourteenth-Century Jerusalem," *Journal of Semitic Studies* 30 (1985), 227–64.
- —: "The Haram Documents as Sources for the Arts and Architecture of the Mamluk Period," *Muqarnas* 2 (1984), 61–72.

- —: "The Historical and Historiographical Significance of the Detention of Ibn Taymiyya," *IJMES* 4 (1973), 313–27.
- —: "Historiography of the Ayyūbid and the Mamlūk Epochs," in Petry (ed.), *The Cambridge History of Egypt*, 421–32.
- —: *History and Historiography of the Mamlūks*. London: Variorum, 1986.
- —: *An Introduction to Mamlūk Historiography*. Wiesbaden: F. Steiner, 1970.
- —: "The Nature of *Khānqāh*s, *Ribāt*s and *Zāwiya*s under the Mamlūks", in W. Hallaq and D. Little (eds.): *Islamic Studies Presented to Charles J. Adams*. Leiden: Brill, 1991, 91–107.
- —: "Notes on the Early *Nazar al-khāss*," in Phillip and Haarmann (eds.), *The Mamluks in Egyptian Politics and Society*, 235–53.
- —: "Six Fourteenth Century Purchase Deeds for Slaves from al-Haram Aš- šarīf," *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 131 (1981), 297–337.
- Lopez, Robert, Harry Miskimin and Abraham Udovitch: "England to Egypt: 1350–1500: Long-Term Trends and Long-Distance Trade," in M. Cook (ed.), *Studies in the Economic History of the Middle East* (London: Oxford University Press, 1970), 93–128.
- Lowry, Joseph: "Time, Form and Self: The Autobiography of Abū Shāma," *Edebiyât: Special Issue – Arabic Autobiography* 7/2 (1997), 313–25.
- Lutfi, Huda: "Manners and Customs of Fourteenth-Century Cairene Women: Female Anarchy Versus Male Shar'ī Order in Muslim Prescriptive Treatises," in Keddie and Baron (eds.), *Women in Middle Eastern History*, 99–121.

- —: *Al-Quds al-Mamlûkiyya: A History of Mamlûk Jerusalem Based on the Haram Documents*. Berlin: K. Schwarz, 1985.
- —: "Al-Sakhāwī's *Kitāb al-Nisā*' as a Source for the Social and Economic History of Muslim Women during the Fifteenth Century AD," *Muslim World* 71 (1981), 104–24.
- —: "A Study of Six Fourteenth-Century *Iqrār*s from al-Quds Relating to Muslim Women," *JESHO* 26 (1983), 246–94.
- Mackie, L.: "Towards an Understanding of Mamluk Silks: National and International Considerations," *Muqarnas* 2 (1984), 127–46.
- Mann, J.: *Texts and Studies in Jewish History and Literature*, 2 vols. Cincinnati: Hebrew Union College Press, 1931–35.
- Marcus, Abraham: *The Middle East on the Eve of Modernity: Aleppo in the Eighteenth Century*. New York: Columbia University Press, 1989.
- Marmon, Shaun: *Eunuchs and Sacred Boundaries in Islamic Society*. New York: Oxford University Press, 1995.
- Martel-Thoumian, B.: *Les civils et l'administration dans l'état militaire mamlūk (ix[e]/xv[e] siécle)*. Damascus: Institut français de Damas, 1991.
- Marzouk, M.: *History of the Textile Industry in Alexandria, 331 BC–1517 AD*. Alexandria: Alexandria University Press, 1955.
- Masson, Jacques: "Histoire des causes du divorce dans le tradition canonique copte (des origins au XIII[e] siécle)," *Studia Orientalia Christiana. Collectanea* 14 (1970–71), 163–250; 15 (1972–73), 181–294.

- Mayer, L. A.: *Mamluk Costume: A Survey*. Geneva: A. Kundig, 1952.
- Mazzaoui, Maureen F.: *The Italian Cotton Industry in the Later Middle Ages, 1100–1600*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- Meriwether, M.: *The Kin Who Count. Family and Society in Ottoman Aleppo, 1770–1840*. Austin: University of Texas Press, 1999.
- Michel, N.: "Les *rizaq ihbāsiyya*, terres agricoles en mainmorte dans l'Egypte mamelouke et ottomane. Etude sur les *Dafātir al-Ahbās* ottomans," *AI* 30 (1996), 105–98.
- Milwright, M.: "Pottery in the Written Sources of the Ayyubid–Mamluk period (c. 567–923/1171–1517)," *BSOAS* 62 (1999), 505–18.
- Murad, Hasan Q.: "Ibn Taymiya on Trial: A Narrative Account of his *Mihan*," *Islamic Studies* 18 (1979), 1–32.
- Murk-Jansen, S.: *Brides in the Desert: The Spirituality of the Beguines*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1998.
- Murray, Stephen O.: "Male Homosexuality, Inheritance Rules and the Status of Women in Medieval Egypt: The Case of the Mamluks," in S. Murray and W. Roscoe, *Islamic Homosexualities: Culture, History and Literature* (New York: New York University Press, 1997), 161–73.
- Musallam, Basim: "The Ordering of Muslim Societies," in F. Robinson (ed.), *The Cambridge Illustrated History of the Islamic World*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, 186–97.

- —: *Sex and Society in Islam: Birth Control before the Nineteenth Century*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- Neel, C.: "The Origins of the Beguines," in Judith M. Bennett, Elisabeth A. Clark, Jean F. O'Barr, B. Anne Vilen and Sarah Westpahl-Wihl (eds.), *Sisters and Workers in the Middle Ages* (Chicago: University of Chicago Press, 1989), 240–60.
- Nielsen, J.: *Secular Justice in an Islamic State: Mazālim under the Bahrī Mamlūks, 662/1264–789/1387*. Leiden: Brill, 1985.
- —: "Sultan al-Zāhir Baybars and the Appointment of Four Chief Qādīs, 663/1265," *SI* 60 (1984), 167–76.
- Olsowy-Schlanger, Judith: *Karaite Marriage Documents from the Cairo Geniza. Legal Tradition and Community Life in Mediaeval Egypt and Palestine*. Leiden: Brill, 1998.
- Opitz, Claudia: "Life in the Late Middle Ages," in Georges Duby and Michelle Perrot (eds.), *A History of Women in the West* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1992), vol. II: *Silences of the Middle Ages*, 267–317.
- Peirce, L.: "'She is Trouble and I will Divorce Her': Orality, Honor and Divorce in the Ottoman Court of 'Aintab," in Hambly (ed.), *Women in the Medieval Islamic World*, 269–300.
- Petry, Carl (ed.): *The Cambridge History of Egypt*, vol. I: *Islamic Egypt, 640–1517*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- —: "Class Solidarity Versus Gender Gain: Women as Custodians of Property in Later Medieval Egypt," in Keddie and Baron (eds.), *Women in Middle Eastern History*, 122–42.

- —: "Conjugal Rights Versus Class Prerogatives: A Divorce Case in Mamlūk Cairo," in Hambly (ed.), *Women in the Medieval Islamic World*, 227–40.
- —: "Disruptive 'Others'as Depicted in the Chronicles of the Late Mamlūk Period," in Kennedy (ed.), *The Historiography of Islamic Egypt*, 167–94.
- —: "The Estate of al-Khuwand Fātima al-Khāssbakiyya: Royal Spouse, Autonomous Investor," in Levanoni and Winter (eds.) *The Mamluks in Egyptian and Syrian Politics and History*, 277–94.
- —:*Protectors or Praetorians? The Last Mamlūk Sultans and Egypt's Waning as a Great Power*. Albany: State University of New York Press, 1994.
- —: "'Quis Custodiet Custodes? 'Revisited: The Prosecution of Crime in the Late Mamluk Sultanate," *MSR* 3 (1999), 13–30.
- Phillip, Thomas and Ulrich Haarman (eds.): *The Mamluks in Egyptian Politics and Society*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Phillips, R.: *Untying the Knot. A Short History of Divorce*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- Pollock, F. and Maitland, F. W.: *The History of English Law before the Time of Edward I*, 2nd edn., 2 vols. Cambridge: Cambridge University Press, 1968.
- Popper,W.: *Egypt and Syria under the Circassian Sultans 1382–1468 AD: Systematic Notes to Ibn Taghrī Birdī's Chronicles of Egypt*. Berkeley: University of California Press, 1956.
- Pouzet, L.: *Damas au VII^e/XIII^e siécle. Vie et structures religieuses d'une métropole Islamique*. Beirut: Dar el-Machreq Sarl, 1988.
- Powers, David: "*Fatwā*s as Sources for Social and Legal History: A Dispute over Endowment Revenues from

Fourteenth-Century Fez," *al-Qantara* 11 (1990), 295–341.

- —: *Law, Society, and Culture in the Maghrib, 1300–1500.* Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- —: "The Mālikī Family Endowment: Legal Norms and Social Practices," *IJMES* 25 (1993), 379–406.
- —: "Parents and their Minor Children: Familial Politics in the Middle Maghrib in the Eighth/Fourteenth Century," *Continuity and Change* 16/2 (2001), 177–200.
- —: "Women and Courts in the Maghrib, 1300–1500," in M. Khalid Masud, Rudolf Peters and David S. Powers (eds.), *Dispensing Justice in Muslim Courts: Qadis, Procedures and Judgments* (forthcoming).
- —: "Women and Divorce in the Islamic West: Three Cases," *Hawwa* 1 (2003), 29–45.
- Rabie, H.: *The Financial System of Egypt, AH 564–741/1169–1341.* London: Oxford University Press, 1972.
- Rāġib, Yūsuf: "Un contrat de mariage sur soie d'Egypte fatimide," *AI* 16 (1980), 31–37.
- Rapoport, Yossef: "Divorce and the Elite Household in Late Medieval Cairo," *Continuity and Change* 16/2 (August 2001), 201–18.
- —: "IbnTaymiyya on Divorce Oaths," in Levanoni and Winter (eds.), *The Mamluks in Egyptian and Syrian Politics and Society*, 191–217.
- —: "Legal Diversity in the Age of *Taqlīd*: The Four Chief Qadis under the Mamluks," *ILS* 10/2 (2003), 210–28.
- —: "Matrimonial Gifts in Early Islamic Egypt," *ILS* 7/1 (2000), 1–37.

- Reynolds, Dwight F.: *Interpreting the Self. Autobiography in the Arabic Literary Tradition.* Berkeley: University of California Press, 2001.
- Richards, D. S.: "Mamluk Amirs and their Families and Households," in Phillip and Haarmann (eds.), *The Mamluks in Egyptian Politics and Society*, 32–54.
- —: "The Qasāma in Mamlūk Society: Some Documents from the Haram Collection in Jerusalem," *AI* 25 (1991), 245–84.
- Roded, Ruth: *Women in the Islamic Biographical Dictionaries: From Ibn Sa'd to Who's Who.* Boulder: Lynne Rienner, 1994.
- Rowson, E.: "Two Homoerotic Narratives from Mamluk Literature: al-Safadī's *Law'at al-Shākī* and Ibn Dāniyāl's *Mutayyam,*" in J.W. Wright and E. Rowson (eds.), *Homoeroticism in Classical Arabic Literature* (New York: Columbia University Press, 1997), 158–91.
- Sabra, A.: *Poverty and Charity in Medieval Islam. Mamluk Egypt, 1250–1517.* Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- Sadan, J.: *Le mobilier au Proche-Orient médiéval.* Leiden: E. J. Brill, 1976.
- al-Sajdi, Dana: "Trespassing the Male Domain: The Qasīdah of Laylā al-Akhyaliyya," *Journal of Arabic Literature* 31 (2000), 121–46.
- Schimmel, A.: *My Soul is a Woman: The Feminine in Islam*, trans. Susan H. Ray. New York: Continuum, 1997.
- Schmidtke, Sabine: *The Theology of al-'Allāma al-Hillī (d. 726/1325).* Berlin: K. Schwarz, 1991.
- Schregle, G.: *Die Sultanin von Ägypten: Sâgârat ad-Durr in der arabischen Geschichtsschreibung und Literatur.* Wiesbaden: Otto Harassowitz, 1961.

- Serjeant, R. B.: *Islamic Textiles; Material for a History up to the Mongol Conquest*. Beirut: Librairie du Liban, 1972.
- Serrano, D.: "Legal Practice in an Andalusī–Maghribī Source from the Twelfth Century CE: The *Madhāhib al-Hukkām fī Nawāzil al-Ahkām*," *ILS* 7/2 (2000), 187–234.
- Shatzmiller, Maya: *Labour in the Medieval Islamic World*. Leiden: Brill, 1994.
- —: "Women and Property Rights in al-Andalus and the Maghrib: Social Patterns and Legal Discourse," *ILS* 2 (1995), 219–57.
- —: "Women and Wage Labour in the Medieval Islamic West," *JESHO* 40 (1997), 174–206.
- Shoshan, B.: "Exchange-Rate Policies in Fifteenth-Century Egypt," *JESHO* 29 (1986), 28–51.
- —: "Grain Riots and the 'Moral Economy': Cairo 1350–1517," *Journal of Interdisciplinary History* 10 (1980), 459–78.
- Stone, L.: *Road to Divorce: England 1530–1987*. Oxford: Clarendon Press, 1990.
- Sublet, J.: "La folie de la princesse Bint al-Ašraf (un scandale financier sous les mamelouks bahris)," *Bulletin d'études orientales* 27 (1974), 45–50.
- Tabbaa, Yasser: *Constructions of Power and Piety in Medieval Aleppo*. University Park: Pennsylvania State University Press, 1997.
- Talmon-Heller, Daniella: "The Cited Tales of theWondrous Doings of the *Shaykh*s of the Holy Land, by Diyā' al-Dīn Abū 'Abd Allāh Muhammad b. 'Abd al-Wāhid al-Maqdisī (569/1173–643/1245)," *Crusades* 1 (2002), 111–54.

- Tapper, Nancy: *Bartered Brides: Politics, Gender and Marriage in an Afghan Tribal Society*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- Taylor, C.: *In the Vicinity of the Righteous: Ziyāra and the Veneration of Muslim Saints in Late Medieval Egypt*. Leiden: Brill, 1998.
- Thorau, P.: *The Lion of Egypt: Sultan Baybars I and the Near East in the Thirteenth Century*, trans. P. M. Holt. London: Longman, 1992.
- Tucker, Judith: *In the House of the Law: Gender and Islamic Law in Ottoman Syria and Palestine*. Berkeley: University of California Press, 1998.
- —: "Marriage and Family in Nablus, 1720–1856: Towards a History of Arab Marriage," *Journal of Family History* 13 (1988), 165–179.
- —: "Ties that Bound: Women and Family in Eighteenth and Nineteenth-Century Nablus," in Keddie and Baron (eds.), *Women in Middle Eastern History*, 233–53.
- Tyan, E.: *Histoire de l'organisation judiciare en pays d'Islam*, 2nd edn. Leiden: E. J. Brill, 1960.
- Walker, Bethany J.: "Rethinking Mamluk Textiles," *MSR* 4 (2000), 167–95.
- Wiesner, Merry: "Spinsters and Seamstresses: Women in Cloth and Clothing Production," in Margaret W. Ferguson, Maureen Quilligan and Nancy J. Vickers (eds.), *Rewriting the Renaissance: The Discourses of Sexual Difference in Early Modern Europe*. Chicago: University of Chicago Press, 1986, 191–205.
- Williams, C.: "The Mosque of Sitt Hadaq," *Muqarnas* 11 (1994), 55–64.
- Winter, M.: "Mamluks and their Households in Late Mamluk Damascus: A *waqf* Study," in Levanoni and Winter (eds.) *The Mamluks in Egyptian and Syrian Politics and History*, 297–316.

- —: *Society and Religion in Early Ottoman Egypt: Studies in the Writings of 'Abd al-Wahhab al-Sha'rani.* New Brunswick: Transaction Books, 1982.
- Zarinebaf-Shahr, F.: "Women, Law and Imperial Justice in Ottoman Istanbul in the Late Seventeenth Century," in El-Azhary Sonbol (ed.), *Women, Family and Divorce Laws*, 81–95.
- Zilfi, M.: "'We Don't Get Along': Women and *Hul* Divorce in the Eighteenth Century," in M. Zilfi (ed.), *Women in the Ottoman Empire: Middle Eastern Women in the Early Modern Era*. Leiden: E. J. Brill, 1997, 264–96.
- Zomeňo, Amalia: *Dote y matrimonio en al-Andalus y el norte de Àfrica. Estudio de la jurisprudencia islámica medieval*. Madrid: Consejo Superior de Investigationes Científicas, 2000.

كشاف عام

حرف الألف

حرف الثاء

حرف الجيم

حرف الخاء

حرف الخاء

حرف الدال

حرف الزاي

حرف الصاد

حرف القاف

حرف الكاف

حرف اللام

حرف الميم

حرف الهاء

حرف الواو

حرف الياء

المؤلف في سطور

يوسف رابوبورت YOSSEF Rapoport باحثٌ مهتم بالجوانب الاجتماعية والثقافية والقانونية في الحضارة الإسلامية، عمل في جامعات تل أبيب Tel Aviv، وبرينستون Princeton، ثم استقر به المقام في المملكة المتحدة عُضوًا في هيئة التدريس بجامعة أكسفورد Oxford، ثم الملكة ماري Queen Mary التي يعمل بها منذ عام ٢٠٠٨ حتى اليوم. من أبرز دراساته:

- "*Ibn Ḥajar al-ʿAsqalānī, His Wife, Her Slave-girl: romantic triangles and polygamy in fifteenth-century Cairo*", Annales islamologiques 47 (2013), 327-351.
- "*Women and Gender in Mamluk Society – an Overview*", Mamlūk Studies Review, 11, 2 (November 2007), 1-45.
- "*Matrimonial Gifts in Early Islamic Egypt*", Islamic Law and Society, 7/1 (February 2000), 1-36.

المترجم في سطور

أحمد العدوي، باحثٌ مهتم بالجوانب الثقافية والحضارية في الإسلام. عمل وحاضر في كلية الآداب جامعة القاهرة، ومركز تحقيق النصوص بالأزهر الشريف، ومعهد المخطوطات العربية بالقاهرة. ويعمل حاليًا أستاذًا مساعدًا بقسم العلوم الإسلامية بكلية الإلهيات بجامعة ÇOMÜ (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi) بتركيا. من أبرز دراساته:

- «الصَّابئة منذ ظهور الإسلام حتى سقوط الخلافة العباسية»، رؤية للنشر، القاهرة ٢٠١٣.
- «الطاعون في العصر الأُموي؛ صفحات مجهولة من تاريخ الخلافة الأموية»، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات. [تحت الطبع].
- «رواية أبي حيان التوحيدي حول إخوان الصفا؛ رؤية نقدية» *IIJIS*, Vol 1, . No 1, 2015, 101-113.

هذا الكتاب

من المسلَّم به أن ارتفاع معدلات الطلاق ظاهرة غربية محضة، وثيقة الصلة بالحداثة. بيد أن مؤلف هذا الكتاب يرى أنها ظاهرة سبق أن عرفها المجتمع الإسلامي في العصور الوسطى. ويرى أيضًا أن تلك المعدلات المرتفعة للطلاق تحدَّت ذلك النموذج المثالي للزواج في الإسلام.

لقد فنَّد يوسف رابوبورت، من حيث المبدأ، تلك الفرضيات السائدة حول الوضعية الدونية للمرأة المسلمة في المجتمعات الإسلامية. بيد أنه فنَّد أيضًا قوامة الرجال على النساء. وانتهى إلى أن الزواج في القاهرة ودمشق والقدس، أواخر العصور الوسطى، حمل القليل من القواسم المشتركة مع النموذج الذكوري المثالي الذي نادي به العلماء والفقهاء. فمع حصول المرأة على المهر، وكذا دخولها ميدان العمل نظير الأجر، إلى جانب ذلك الفصل الصارم في الملكية بين الزوجين، أضحى الطلاق أكثر سهولة ويسرًا، بل كان ظاهرة طبيعية تمامًا، حتى إن الزوجات، أحيانًا، شرعن فيه مُستبقات أزواجهن!

بحث هذا العمل جوانب حميمة من حياة الناس، فاستخلص المشاعر الإنسانية من خضم الوثائق والنصوص التاريخية، وقدَّم قراءة ممتعة حقًا لعلاقة المال بالزواج والطلاق، وعلاقة الأسرة بالسُلطة في المجتمع الإسلامي في العصور الوسطى.



